LES ORIGINES

DE L'HISTOIRE

ORLÉANS, IMPRIMERIE DE G. JACOB, CLOÎTRE SAINT-ÉTIENNE, 4.

LES

ORIGINES DE L'HISTOIRE

D'APRÈS LA BIBLE

ET LES TRADITIONS DES PEUPLES ORIENTAUX

PAR

FRANÇOIS LENORMANT
Professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale

DE LA CRÉATION DE L'HOMME AU DÉLUGE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
MAISONNEUVE & Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, quai Voltaire, 25

1880

PRÉFACE

> « C'est icy, lecteurs, un livre de bonne foy. »
> (MONTAIGNE.)

J'ai le droit d'inscrire cette épigraphe en tête d'un livre qui a été composé en dehors de toute autre préoccupation que celle de la recherche sincère et consciencieuse de la vérité scientifique. Mais ce livre, par son sujet même, touche directement à des questions d'une haute gravité, d'une nature particulièrement délicate. Aussi je me dois à moi-même et je dois au lecteur d'entrer dans quelques explications préliminaires sur l'esprit avec lequel je les ai abordées. Il in-

porte qu'il ne puisse subsister ici aucun doute, aucune obscurité sur ma pensée.

Je suis un chrétien, et maintenant que ma croyance peut être un titre à l'outrage, je tiens plus que jamais à la proclamer hautement. En même temps je suis un savant, et comme tel je ne connais pas une science chrétienne et une science libre penseuse; je n'admets qu'une seule science, celle qui n'a pas besoin d'une autre épithète que son nom même, qui laisse de côté, comme étrangères à son domaine, les questions théologiques, et dont tous les chercheurs de bonne foi sont au même titre les serviteurs, quelles que soient leurs convictions religieuses. C'est cette science à laquelle j'ai consacré ma vie, et je croirais forfaire à un devoir sacré de conscience si, influencé par une préoccupation d'un autre ordre, quelque respectable qu'elle puisse être, j'hésitais à dire sincèrement et sans ambages le vrai, tel que j'ai cru le discerner. Ma foi est assez solidement établie pour ne pas être timide; et s'il m'arrivait de rencontrer dans le cours de mes recherches une antinomie apparente entre la science et la religion,

je n'aurais pas un seul instant l'idée de l'atténuer ou de la dissimuler; j'en poserais hardiment les deux termes contraires, sûr d'avance qu'un jour viendra où ils se résoudront en une harmonie que je n'aurais pas été assez habile pour reconnaître. Mais je dois ajouter en toute sincérité que jamais encore, dans une carrière qui compte déjà un quart de siècle donné à l'étude, je n'ai pu rencontrer devant moi un conflit réel entre la science et la religion. Pour moi, leurs deux domaines sont absolument distincts et ne les exposent pas à se heurter; il ne peut y avoir lutte entre elles que si l'une empiète abusivement sur le terrain de l'autre. Leurs vérités sont d'ordre différent; elles coexistent sans se contredire, et jamais je ne consentirai à sacrifier les unes aux autres, et réciproquement, car jamais je n'aurai besoin de chercher à le faire.

En ce qui touche spécialement aux questions bibliques, dont un point est traité dans le présent ouvrage, je crois fermement à l'inspiration divine des Livres Saints, et je souscris avec une entière soumission aux décisions doctrinales de

l'Église à cet égard. Mais je sais que ces décisions n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier. Chacun d'eux a mis sa marque personnelle dans le style de son livre. Au point de vue des sciences physiques, ils n'ont pas eu de lumières exceptionnelles; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps. « L'intention de l'Écriture sainte, dit le cardinal Baronius, est de nous apprendre comment on va au ciel, et non pas comment va le ciel, » à plus forte raison comment vont les choses de la terre et quelles vicissitudes s'y sont succédées. L'Esprit saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle. Pour tout ceci, « il a abandonné le monde aux disputes des hommes, » *tradidit mundum disputationibus eorum*.

La soumission du chrétien à l'autorité de l'Église, en ce qui touche aux enseignements de

foi et de morale à tirer des livres bibliques, ne porte donc aucune atteinte à l'entière liberté du savant, quand il s'agit d'apprécier le caractère des récits, l'interprétation qui doit en être donnée au point de vue de l'histoire, leur degré d'originalité ou la façon dont ils se rattachent à des traditions qui se retrouvent chez d'autres peuples, dénués du secours de l'inspiration divine, enfin la date et le mode de composition des différents écrits compris dans le canon des Écritures. Ici la critique scientifique reprend tous ses droits. Il lui appartient d'aborder librement ces différentes questions, et rien ne l'empêche de s'y placer sur le terrain de la science pure, qui exige d'envisager la Bible dans les mêmes conditions que tout autre livre de l'antiquité, en l'examinant au même point de vue et en y appliquant les mêmes méthodes de critique. Et l'autorité réelle de nos Livres Saints n'a aucune diminution à craindre d'un semblable examen, d'une semblable discussion, pourvu qu'elle soit faite avec un esprit réellement impartial, aussi dépourvu de préjugés hostiles que de timidités étroites.

Telle est la liberté dont j'ai voulu user. J'en avais le droit, tout en restant fidèle à l'orthodoxie catholique; et je ne crois pas sur aucun point en avoir excédé les limites, là même où je pourrai paraître à beaucoup avoir été le plus téméraire.

Ainsi je ne crois pas possible de maintenir plus longtemps la thèse de ce qu'on appelle l'unité de composition des livres du Pentateuque. Dans ma conviction de savant, un siècle d'études de critique extrinsèque et intrinsèque du texte ont conduit sous ce rapport à des résultats positifs, que je n'ai pas acceptés sans peine, mais à l'évidence desquels j'ai dû finir par me rendre. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans la démonstration de ce fait capital, qui demanderait à lui seul un gros livre et que bien d'autres ont faite avant moi, par des preuves que je ne pourrais que reproduire, tout en ne les présentant pas dans le même esprit. Je dois me borner à énoncer sur ce point une conviction sincère et profondément réfléchie, qui a demandé pour s'établir dans mon esprit des raisons d'autant plus fortes que je n'ignore pas qu'elle va à l'en-

contre d'une longue tradition, à l'encontre de l'opinion encore universellement admise par les docteurs catholiques, mais qui, je me hâte de l'ajouter, n'est pas définie dogmatiquement et ne le sera jamais, car elle sort des matières qui peuvent être de dogme.

Ainsi que l'admettent aujourd'hui les écrivains les plus autorisés de l'école protestante orthodoxe en Allemagne et en Angleterre, défenseurs de la révélation et de l'inspiration des Écritures non moins résolus que les catholiques, je tiens pour démontrée la distinction des deux documents fondamentaux, élohiste et jéhoviste, qui ont servi de sources au rédacteur définitif des quatre premiers livres du Pentateuque, et entre lesquels il s'est presque borné à établir une sorte de concordance, en laissant leur rédaction intacte. C'est pour ainsi dire sans lacunes que l'on peut retrouver ces deux textes primordiaux, entre lesquels il est facile de relever un certain nombre de discordances, pareilles à celles que l'on observe aussi entre les versions différentes d'un même événement quand il est raconté dans deux livres de la Bible,

comme dans ceux des Rois et des Chroniques. Il ne faudrait pas, du reste, exagérer ces discordances, qui ne portent que sur des faits d'un caractère historique, et non sur les données essentielles à la foi. Et surtout la manière dont le rédacteur ou le compilateur définitif s'est abstenu de poursuivre au-delà d'un certain degré l'harmonisation des deux textes qu'il combinait, en faisant disparaître leurs divergences, me semble une preuve décisive du caractère saint et inspiré qu'il reconnaissait déjà à leur rédaction.

Mais ceci n'est qu'une question de *comment* de la formation des livres du Pentateuque; et prise en elle-même, réduite à ses termes essentiels et dégagée des conséquences que l'on y a trop souvent rattachées, mais qui n'en découlent pas nécessairement, la *théorie documentaire*, comme on l'a appelée, n'a rien en soi qui ne puisse être acceptée par l'orthodoxie la plus scrupuleuse, et je dirai même que beaucoup de docteurs catholiques, peut-être sans bien s'en rendre compte eux-mêmes, tendent graduellement à s'en rapprocher. Le savant théologien auquel on doit un

Manuel biblique récemment publié pour l'enseignement des séminaires (1) reconnaît que rien n'empêche d'admettre que l'auteur du Pentateuque « a inséré dans son œuvre, en ne leur faisant subir que peu ou point de modifications, les traditions écrites ou orales qui provenaient de l'antiquité et dont il connaissait l'exactitude. Il a pu parfaitement leur laisser les traits qui les distinguaient, l'emploi particulier de certains noms de Dieu, des locutions et des tournures propres ou archaïques, etc., et se borner à les adapter au cadre dans lequel il voulait les faire entrer. Il est impossible de faire aucune objection fondée contre cette explication. » Prise en soi, la *théorie documentaire* ne fait rien de plus qu'étendre à l'ensemble du livre l'emploi de rédactions antérieures, accepté comme possible, et préciser la nature de ces rédactions.

Autre chose est la distinction des deux livres primitifs, élohiste et jéhoviste, combinés par le rédacteur définitif, où la critique rationaliste me paraît être parvenue à une démonstration

(1) M. l'abbé Vigouroux, professeur d'Écriture sainte au Séminaire de Saint-Sulpice.

formelle que la critique orthodoxe peut parfaitement accepter; autre chose est la question de la date qu'il faut assigner à la composition de ces deux écrits originaires et à leur combinaison finale en un seul livre. Ici l'on est si loin d'être parvenu à un résultat solide, que chacun a son système particulier; et dans la formation de ces différents systèmes entrent toujours des considérations qui ne ressortent plus du domaine exclusif de la science. Pour ma part, je n'en vois pas encore un seul qui présente des caractères de démonstration suffisamment décisifs pour s'imposer à l'état de vérité scientifique et pour ruiner définitivement une tradition assez antique pour que la critique indépendante lui doive au moins d'en tenir grand compte. En considérant la question à un point de vue de pure science, en dehors de toute préoccupation religieuse, elle me paraît encore en suspens, et je ne crois pas que l'on puisse y arriver à une solution définitive avant d'avoir fait entrer en ligne de compte plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici les éléments nouveaux que les études égyptologiques et assyriologiques apportent au problème. Un seul point

me semble être aujourd'hui presque établi, et cela par les plus récents critiques, contrairement à l'opinion qui a longtemps prévalu : c'est que le jéhoviste, quelle qu'en soit la date précise, est notablement antérieur à l'élohiste ; que son écrit représente en réalité le livre le plus primitif sur les origines d'Israël, sa sortie d'Égypte et son séjour au désert.

Mais dans ces questions de dates et d'auteurs, la critique a le droit de revendiquer son entière liberté. Elle est en présence d'une tradition qu'elle ne saurait écarter à la légère ; elle ne se heurte pas à un dogme formel. Quels que soient les résultats auxquels elle doive arriver, pourvu que ces résultats aient un caractère certain et vraiment scientifique, il n'y a pas lieu de s'en effrayer. Il faut savoir apporter ici la même largeur de vues que les anciens Pères, que saint Jérôme en particulier, lorsqu'il écrivait : *Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso*. Quand bien même on parviendrait à établir que le Pentateuque, sous la forme définitive où nous le possédons, ne remonte pas plus haut

que le retour de la captivité, l'autorité religieuse des Livres Saints, dans ce qu'elle a d'essentiel, n'aurait pas à en souffrir aux yeux des chrétiens. Il est de foi que l'inspiration divine s'est maintenue dans la Synagogue jusqu'à la venue du Christ, et par conséquent le caractère du secours surnaturel reçu par les auteurs des écrits bibliques ne dépend pas de la fixation de leur date. Récents ou antiques, ils sont dans les mêmes conditions pour le croyant.

La doctrine chrétienne distingue dans la Bible, comme deux choses différentes, la révélation et l'inspiration. Tout y est inspiré ; tout n'est pas révélé. L'inspiration n'exclut aucunement l'emploi de documents d'un caractère humain, l'acceptation par les auteurs d'antiques traditions populaires formées spontanément dans le cours des âges, communes aux Hébreux et à des peuples étrangers à tout autre secours que celui des lumières naturelles de l'homme, à des peuples livrés aux erreurs du polythéisme.

Que doit on reconnaître dans les premiers chapitres de la *Genèse* ? Un récit révélé ou bien une tradition humaine recueillie par les écrivains

inspirés comme le plus antique souvenir de leur race? C'est le problème que j'ai été amené à examiner en comparant les narrations du livre sacré à celles qui avaient cours, bien longtemps avant l'âge de Môscheh, parmi les peuples civilisés dès la plus haute antiquité dont Israël était entouré, du milieu desquels il est sorti. Pour moi, la conclusion de cette étude n'est pas douteuse. Ce que nous lisons dans les premiers chapitres de la *Genèse,* ce n'est pas un récit dicté par Dieu lui-même et dont la possession ait été le privilége exclusif du peuple choisi. C'est une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des âges les plus reculés, et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun avec quelques variantes. La forme que lui donne la Bible est même si étroitement apparentée avec celle que nous retrouvons aujourd'hui à Babylone et dans la Chaldée, elle en suit si exactement la marche, que je ne crois plus possible de douter qu'elle ne sorte du même fond. La famille d'Abraham a emporté cette tradition avec elle dans la migration qui l'a conduite d'Our des Chaldéens dans la Palestine;

et elle a même dû l'emporter avec une rédaction déjà arrêtée, sous forme écrite ou sous forme orale, car sous les expressions du texte hébraïque on voit transparaître en plus d'un endroit des choses qui ne peuvent s'expliquer que par des expressions propres à la langue assyrienne, par exemple le jeu de mots de *Genèse*, XI, 4, lequel a purement sa source dans l'analogie des mots *zikru*, « souvenir, nom, » et *zikurat*, « tour, pyramide à étages, » dans ce dernier idiome. Ce qu'ont fait les écrivains bibliques en enregistrant cette tradition au début de leurs livres, c'est une véritable *archéologie*, au sens où les Grecs entendaient ce mot. Les premiers chapitres de la *Genèse* constituent un « Livre des origines, » conforme à ce qu'on en racontait de génération en génération dans Israël depuis le temps des Patriarches ; et ce qu'on en racontait chez ce peuple est pareil, dans toutes ses données fondamentales, à ce qu'en disaient les livres sacrés des bords de l'Euphrate et du Tigre.

Mais s'il en est ainsi, me demandera-t-on peut-être, où donc voyez-vous l'inspiration di-

vine des écrivains qui ont fait cette *archéologie*, le secours surnaturel dont, comme chrétien, vous devez les croire guidés? Où? Dans l'esprit absolument nouveau qui anime leur narration, bien que la forme en soit restée presque de tout point la même que chez les peuples voisins. C'est le même récit, ce sont les mêmes épisodes se succédant de même; et pourtant il faudrait être aveugle pour ne pas voir que le sens en est devenu tout autre. Le polythéisme exubérant qui encombrait ces histoires chez les Chaldéens en a été soigneusement éliminé, pour faire place au plus sévère monothéisme. Ce qui exprimait des notions naturalistes d'une singulière grossièreté est devenu le vêtement de vérités morales de l'ordre le plus haut et le plus purement spirituel. Les traits essentiels de la forme de la tradition ont été conservés, et pourtant entre la Bible et les livres sacrés de la Chaldée, il y a tout l'intervalle d'une des plus immenses révolutions qui se soient jamais opérées dans les croyances humaines. Voilà où est le miracle, et pour être déplacé il n'en est pas moins éclatant. Que d'autres cherchent à expliquer ceci par un

simple progrès naturel de la conscience de l'humanité, pour moi j'y vois sans hésiter l'effet d'une intervention surnaturelle de la Providence divine, et je m'incline devant le Dieu qui a inspiré la Loi et les Prophètes.

Il n'entrait pas dans le plan de mon livre d'examiner le problème, peut-être à jamais insoluble, de savoir ce qu'il y a de positivement réel et de symbolique dans cette tradition. Je ne voulais m'occuper que de l'origine et du caractère universel de ses récits. Mais si le résultat des faits que nous avons groupés devait être de conduire à y élargir, plus qu'on ne le fait généralement, la part de l'allégorie et du symbole, ici encore la latitude d'interprétation que laisse l'orthodoxie est assez grande pour que la foi n'ait rien à craindre des recherches de la science. L'école d'Alexandrie en général, et Origène en particulier, dans les premiers siècles de l'Église, ont interprété les premiers chapitres de la *Genèse* dans le sens allégorique; au XVIe siècle le grand cardinal Cajétan a renouvelé ce système, et quelque hardi qu'il puisse paraître, il n'a jamais été l'objet d'aucune censure ecclésiastique.

Je devais ces explications à ceux dont je partage les croyances et qu'il me serait très-pénible de scandaliser, même en usant de mes droits les plus formels. Quant aux purs rationalistes, je m'inquiète peu s'ils viennent à sourire de ces scrupules, qui ne les touchent pas. A eux je n'ai qu'une seule chose à dire : ceci est un livre de science; lisez-le, et trouvez un seul point où mes convictions de chrétien aient été un embarras, un obstacle à ma libre recherche de savant, où elles m'aient empêché d'adopter les résultats bien prouvés de la critique.

Je n'ai aucune prétention à l'infaillibilité. Je m'attends à ce que mon livre soulève de nombreuses discussions, à ce qu'il soit contesté d'après des points de vue très-différents. On y relèvera sans aucun doute des fautes, des erreurs. Elles étaient inévitables dans une recherche aussi étendue, sur des matières aussi difficiles. Mais, du moins, ce que devront, je crois, reconnaître les censeurs même les plus sévères, c'est que l'étude a été poursuivie consciencieusement et dans des conditions vraiment scientifiques. J'ai pu me tromper, mais ç'a été

toujours avec une entière bonne foi et en me défendant de mon mieux contre l'esprit de système.

Quant aux fautes typographiques qu'on pourra relever dans le volume, je demande l'indulgence du lecteur en le priant de se rendre compte des difficultés spéciales qu'en offrait l'impression. Ici encore j'ai tâché de faire de mon mieux, et je dois rendre la même justice à mon imprimeur et à mon éditeur.

LES ORIGINES

DE L'HISTOIRE

LE RÉCIT BIBLIQUE

I

LA CRÉATION

(Rédaction élohiste.)

Chap. I, 1. Au commencement, Élohîm créa les cieux et la terre.

2. Et la terre était un désert et un chaos vide; les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et le souffle d'Élohîm se mouvait sur les eaux.

3. Élohîm dit : « Que la lumière soit! » et la lumière fut.

4. Et Élohîm vit la lumière, qu'elle était bonne, et Élohîm sépara la lumière d'avec les ténèbres.

5. Et Élohîm nomma la lumière jour, et les ténèbres nuit; et il fut soir, et il fut matin : un jour.

6. Élohîm dit : « Qu'il y ait un firmament entre les eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux ! » [Et cela fut ainsi (1)].

7. Et Élohîm fit le firmament, et sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament de celles qui sont au-dessus du firmament. [Et Élohîm vit le firmament, qu'il était bon (2)].

8. Et Élohîm nomma le firmament cieux. Et il fut soir, et il fut matin : deuxième jour.

9. Élohîm dit : « Que les eaux qui sont sous les cieux se rassemblent en un lieu, et que le sec apparaisse ! » Et cela fut ainsi.

10. Et Élohîm nomma le sec terre, et il nomma le rassemblement des eaux mers. Et Élohîm vit que cela était bon.

11. Et Élohîm dit : « Que la terre produise la verdure, l'herbe portant semence, l'arbre fruitier portant le fruit suivant son espèce, qui ait en lui sa semence sur la terre ! » Et cela fut ainsi.

(1) Ces mots se trouvent à la fin du verset 7; mais ils y sont évidemment hors de leur place première, où nous les avons rétablis d'après le parallélisme constant de la narration des autres créations, et d'après la version des Septante qui les donne exactement à cette place.

(2) Les Septante ont gardé ici cette phrase nécessaire à la régularité de la marche du récit. Le texte hébreu l'a laissé tomber, en la remplaçant par la phrase qui, originairement, terminait le verset 6.

12. Et la terre produisit la verdure, l'herbe portant semence suivant son espèce, et l'arbre portant le fruit qui a en lui sa semence suivant son espèce. Et Élohîm vit que cela était bon.

13. Et il fut soir, et il fut matin : troisième jour.

14. Élohîm dit : « Qu'il y ait des luminaires dans le firmament des cieux, pour diviser le jour d'avec la nuit, et qu'ils soient les signes pour le temps des fêtes, les jours et les années,

15. et qu'ils soient les luminaires dans le firmament des cieux pour éclairer sur la terre ! » Et cela fut ainsi.

16. Et Élohîm fit les deux grands luminaires, le plus grand luminaire pour présider au jour, le moindre luminaire pour présider à la nuit, et aussi les étoiles (1).

17. Et Élohim les plaça dans le firmament des cieux pour éclairer sur la terre

18. et pour présider au jour et à la nuit, et pour diviser la lumière de l'obscurité. Et Élohîm vit que cela était bon.

19. Et il fut soir, et il fut matin : quatrième jour.

20. Élohîm dit : « Que les eaux fourmillent d'une pullulation vivante, et que les oiseaux volent sur la terre vers la face du firmament des cieux ! » [Et cela fut ainsi (2)].

(1) Toutes les vraisemblances indiquent que, primitivement, devait se trouver ici un verset de plus, et M. Schrader n'a pas hésité à le rétablir :

[Et Élohim nomma le plus grand luminaire soleil, et il nomma le moindre luminaire lune.]

(2) Phrase omise par le texte hébreu, mais qu'a retenue la version des Septante.

21. Et Élohîm créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants et rampants dont fourmillent les eaux, suivant leurs espèces, et aussi tout oisean ailé suivant son espèce. Et Élohîm vit que cela était bon.

22. Et Élohîm les bénit en disant : « Soyez féconds, multipliez et remplissez les eaux des mers, et que l'oiseau multiplie sur la terre ! »

23. Et il fut soir, et il fut matin : cinquième jour.

24. Et Élohîm dit : « Que la terre produise des êtres vivants suivant leurs espèces, le bétail, les reptiles et les bêtes sauvages de la terre, suivant leurs espèces ! » Et cela fut ainsi.

25. Et Élohim fit les bêtes sauvages de la terre suivant leurs espèces, le bétail suivant son espèce, et tout reptile du sol terrestre suivant son espèce. Et Élohîm vit que cela était bon (1).

26. Élohîm dit : « Faisons l'homme à notre image, conformément à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur le bétail et sur toute la terre (2), et sur tout reptile qui rampe sur la terre ! »

27. Et Élohîm créa l'homme à son image ; à l'image d'Élohîm il le créa ; mâle et femelle il les créa.

28. Et Élohîm les bénit, et il leur dit : « Soyez fé-

(1) Le texte primitif devait présenter ici un verset, omis plus tard, qui était sans doute conçu à peu près ainsi :

[Et Élohîm les bénit en disant : « Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre ! »]

(2) On peut soupçonner qu'ici le texte portait originairement : « sur le bétail et sur toute [bête sauvage de] la terre et sur tout reptile qui rampe sur la terre. »

conds, multipliez, remplissez la terre et l'assujettissez; dominez sur les poissons de la mer, sur l'oiseau des cieux et sur tout être vivant qui se meut sur la terre! »

29. Et Élohîm dit : « Voici, je vous donne toute herbe portant semence qui est sur la surface de toute la terre et tout arbre qui a un fruit produisant semence; cela sera pour vous la nourriture,

30. et à tout animal de la terre et à tout oiseau des cieux et à tout reptile sur la terre ayant en soi un souffle de vie [je donne (1)] toute verdure d'herbe pour nourriture. » Et cela fut ainsi.

31. Et Élohîm vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très-bon. Et il fut soir, et il fut matin : sixième jour.

Chap. II, 1. Et furent achevés les cieux et la terre et toute leur armée.

2. Et Élohîm acheva au septième jour son œuvre, qu'il avait faite; et au septième jour il se reposa de toute son œuvre, qu'il avait faite.

3. Et Élohîm bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre, qu'Élohîm avait créée en la faisant.

4. Ceci est « Les généalogies des cieux et de la terre, lorsqu'ils furent créés. »

(1) Supplément à tout le moins nécessaire en traduisant. Il est probable, du reste, que le verbe existait primitivement dans le texte et est tombé de la phrase.

II

LA CRÉATION DE L'HOMME ET DE LA FEMME

(Rédaction jéhoviste.)

Chap. II, 4. Au jour que Yahveh Élohîm fit la terre et les cieux,

5. aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre, aucune herbe des champs n'avait encore germé, parce que Yahveh Élohîm n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol;

6. mais une nuée s'éleva de la terre et arrosa toute la surface du sol.

7. Et Yahveh Élohîm forma l'homme de la poussière du sol et souffla dans ses narines le souffle de la vie, et l'homme fut fait être vivant.

8. Et Yahveh Élohîm planta un jardin dans 'Êden, du côté de l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait formé.

9. Et Yahveh Élohîm fit pousser du sol tout arbre agréable à voir et bon à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et aussi l'arbre de la science du bien et du mal.

10. Un fleuve sortait de 'Êden pour arroser le jardin, et de là il se divisait pour former quatre bras.

11. Le nom de l'un est Pîschôn ; c'est celui qui entoure toute la terre de 'Havîlâh, où se trouve l'or.

12. Et l'or de cette terre est bon ; c'est que l'on trouve aussi le bedola'h et la pierre schoham.

13. Et le nom du second fleuve est Gî'hôn ; c'est celui qui entoure toute la terre de Koûsch.

14. Et le nom du troisième fleuve est 'Hid-Deqel ; c'est celui qui coule en avant d'Asschoûr. Et le quatrième fleuve est le Phrâth.

15. Yahveh Élohîm prit l'homme et l'établit dans le jardin de 'Êden (*gan-'Êden*) pour le cultiver et le garder.

16. Et Yahveh Élohîm ordonna à l'homme, en disant : « De tout arbre du jardin tu peux manger,

17. mais de l'arbre de la science du bien et du mal tu ne mangeras pas, car au jour que tu en mangeras tu mourras de mort. »

18. Et Yahveh Élohîm dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide qui lui corresponde. »

19. Et Yahveh Élohîm forma de terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux des cieux, et il les amena à l'homme pour voir comment il les nommerait ; et comme l'homme nommerait un être vivant, tel devait être son nom.

20. Et l'homme appela de noms tout bétail, tout oiseau des cieux et toute bête sauvage des champs ; mais pour l'homme il ne trouva pas d'aide qui lui correspondît.

21. Alors Yahveh Élohîm fit tomber un profond

sommeil sur l'homme, et il s'endormit; il prit un de ses côtés, et il en ferma la place avec de la chair.

22. Et Yahveh Élohîm forma le côté qu'il avait pris à l'homme en femme, et il l'amena à l'homme.

23. Et l'homme dit : « Cette fois celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci sera appelée femme (*îsschâh*), parce qu'elle a été prise de l'homme (*îsch*). »

24. C'est pourquoi l'homme quittera son père et adhérera à sa femme, et ils seront une seule chair.

25. Et tous les deux, l'homme et la femme, étaient nus, et ils n'avaient pas de honte.

III

LE PREMIER PÉCHÉ

(Rédaction jéhoviste.)

Chap. III, 1. Le serpent était rusé par dessus tous les animaux des champs que Yahveh Élohîm avait faits, et il dit à la femme : « Élohîm a-t-il réellement dit : Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin? »

2. Et la femme dit au serpent : « Nous mangeons les fruits des arbres du jardin;

3. mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu

du jardin, Élohîm a dit : Vous n'en mangerez pas et n'y toucherez pas pour ne pas mourir. »

4. Et le serpent dit à la femme : « Vous n'en mourrez pas de mort;

5. car Élohîm sait qu'au jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Élohîm, connaissant le bien et le mal. »

6. Et la femme vit que l'arbre était bon au manger et un plaisir pour les yeux, et qu'il était désirable, l'arbre, pour donner l'intelligence; et elle prit de son fruit et en mangea, et elle en donna à son mari près d'elle, et il en mangea.

7. Alors les yeux de tous deux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus; et ils cousirent des feuilles de figuier, et ils se firent des ceintures.

8. Et ils entendirent la voix de Yahveh Élohîm, qui parcourait le jardin à la brise du soir, et l'homme et la femme se cachèrent de devant la face de Yahveh Élohîm, au milieu des arbres du jardin.

9. Yahveh Élohîm appela l'homme et lui dit : « Où es-tu? »

10. Et celui-ci dit : « J'ai entendu ta voix dans le jardin; et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. »

11. Et [Yahveh Élohîm (1)] dit : « Qui t'a appris que tu es nu? De l'arbre dont je t'avais défendu de manger, est-ce que tu en as mangé? »

(1) Ce nom de Dieu n'est pas dans le texte, qui emploie seulement le verbe à la troisième personne, mais il était indispensable de le suppléer pour la clarté de la traduction.

12. Et l'homme dit : « La femme que tu m'as donnée près de moi m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé. »

13. Et Yahveh Élohîm dit à la femme : « Pourquoi as-tu fait cela? » Et la femme dit : « Le serpent m'a séduite, et j'ai mangé. »

14. Yahveh Élohîm dit au serpent : « Puisque tu as fait cela, tu es maudit entre tout le bétail et tous les animaux de la terre; tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie.

15. J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race; celle-ci (1) t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon. »

16. A la femme il dit : « J'augmenterai la peine de la grossesse; tu enfanteras tes fils dans la douleur; vers ton mari seront tes désirs, et lui te dominera. »

17. Et à l'homme il dit : « Puisque tu as écouté la voix de ta femme et as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, que le sol soit maudit à cause de toi! tu mangeras par lui dans la peine tous les jours de ta vie;

18. il te produira des épines et des ronces, et tu mangeras l'herbe des champs;

19. tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage jusqu'à ce que tu retournes au sol d'où tu as été pris; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière. »

(1) La race de la femme et non la femme elle-même; le genre du pronom dans l'hébreu ne laisse aucun doute à cet égard, et les Septante ne s'y sont pas trompés.

20. L'homme appela sa femme du nom de 'Havâh, parce qu'elle a été la mère de tous les vivants.

21. Et Yahveh Élohîm fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les vêtit.

22. Et Yahveh Élohîm dit : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal ; mais maintenant qu'il n'étende pas sa main pour prendre de l'arbre de vie, manger et vivre éternellement ! »

23. Et Yahveh Élohîm l'expulsa du jardin de 'Êden pour qu'il cultivât le sol, d'où il avait été pris.

24. Ainsi il chassa l'homme, et il plaça à l'orient du jardin de 'Êden les Kéroubîm et la lame flamboyante du glaive qui tourne, pour garder le chemin de l'arbre de vie.

IV

QUAÎN ET HÂBEL ET LA DESCENDANCE DE QUAÎN

(Rédaction jéhoviste.)

Chap. IV, 1. Et l'homme connut 'Havâh, sa femme ; et elle conçut et enfanta Qaîn, et elle dit : « J'ai créé un homme avec l'aide de Yahveh (1). »

(1) *Qaîn* signifie proprement « la créature, le rejeton. » Le mot

2. Et elle enfanta de rechef son frère Hâbel, et Hâbel fut pasteur de troupeaux, et Qaîn cultivateur du sol.

3. Il arriva, après une suite de jours, que Qaîn présenta à Yahveh une offrande des fruits du sol,

4. Et Hâbel, de son côté, en présenta une des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse; et Yahveh regarda Hâbel et son offrande;

5. Mais il ne regarda pas Qaîn et son offrande, et Qaîn en fut très-irrité, et il baissa sa face.

6. Et Yahveh dit à Qaïn : « Pourquoi es-tu irrité? et pourquoi ta face s'est-elle abaissée?

7. Est-ce que quand tu as bien agi tu ne la relèves pas? et quant tu n'as pas bien agi, le péché se met en embuscade à ta porte, et son appétit est tourné vers toi; mais toi, domine sur lui. »

8. Et Qaîn dit à son frère Hâbel : [« Allons dans la campagne (1). »] Et il arriva, comme ils étaient dans la campagne, Qaîn s'éleva contre Hâbel, son frère, et le tua.

se présente comme substantif avec ce sens dans les inscriptions sabéennes de l'Arabie méridionale (Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. II, p. 173). Pour interpréter ces appellations qui remontent à une très-haute antiquité, le vocabulaire hébraïque tel que nous le connaissons, réduit aux mots fournis par la Bible, n'est pas toujours suffisant, et il faut recourir à des comparaisons avec les autres idiomes sémitiques. Ainsi c'est l'assyrien qui nous a révélé que *Hâbel* voulait dire « fils » (Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 139.)

(1) Les Septante et le texte samaritain ont retenu ces mots, qui sont tombés du texte hébraïque et y laissent une lacune. C'est d'après le grec que saint Jérôme les a suppléés.

9. Et Yahveh dit à Qaîn : « Où est Hâbel, ton frère? » Et il dit : « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère? »

10. Et [Yahveh (1)] dit : « Qu'as-tu fait? La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi.

11. Maintenant tu seras maudit du sol terrestre qui a ouvert sa bouche pour recevoir le sang de ton frère de ta main;

12. quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus son produit; et tu seras errant et fugitif sur la terre. »

13. Et Qaîn dit à Yahveh : « Mon crime est trop grand pour en porter le poids.

14. Voici tu me chasses aujourd'hui de dessus la surface du sol (2), je dois me cacher de devant ta face, et je serai errant et fugitif sur la terre; et il arrivera, quiconque m'atteindra me tuera. »

15. Et Yahveh lui dit : « À cause de cela, quiconque tuera Qaîn paiera sept fois la vengeance. » Et Yahveh imposa à Qaîn un signe pour que quiconque l'atteindrait ne le tuât pas.

16. Et Qaîn sortit de la présence de Yahveh, et il s'établit dans la terre de Nôd (de l'exil), à l'orient de 'Êden.

17. Qaïn connut sa femme, et elle conçut, et elle

(1) Suppléé pour la clarté; le texte met simplement le verbe à la troisième personne.

(2) Le mot *adâmâh,* « sol, » est manifestement employé ici pour désigner d'une manière spéciale le sol cultivé et cultivable, le sol adamique, par opposition à *ereç,* « la terre, » dans son sens le plus général.

enfanta 'Hanôch ; et il bâtit ensuite une ville, et il nomma la ville d'après le nom de son fils 'Hanôch.

18. Et à 'Hanôch naquit 'Yirâd, et 'Yirâd engendra Me'houiâêl, et Me'houiâêl engendra Methouschâêl, et Methoûschâêl engendra Lemech.

19. Et Lemech prit pour lui deux femmes, le nom de l'une 'Âdâh, et le nom de l'autre Çillâh.

20. Et 'Âdâh enfanta Yâbâl : c'est le père de ceux qui habitent sous les tentes et parmi les troupeaux ;

21. Et le nom de son frère fut Yoûbâl : c'est le père de tous ceux qui jouent le kinnôr et la flûte.

22. Et Çillâh, de son côté, enfanta Toubal le forgeron, marteleur de tout instrument d'airain et de fer ; et la sœur de Toubal le forgeron fut Na'emâh.

23. Et Lemech dit à ses femmes :

« 'Âdâh et Çillâh, écoutez ma voix !
« Femmes de Lemech, prêtez attention à ma parole !
« Car j'ai tué un homme pour ma blessure,
« et un enfant pour ma meurtrissure.

24. « De même que Qaîn sera vengé sept fois,
« Lemech le sera soixante-dix-sept fois. »

25. Et Âdâm connut de nouveau sa femme, et elle enfanta un fils ; et elle l'appela de son nom Schêth : « Parce que Élohîm m'a substitué un rejeton à la place de Hâbel, comme Qaîn l'a tué. »

26. Et à Schêth à son tour il naquit un fils, et il l'appela de son nom Énôsch. Alors on commença à invoquer par le nom de Yahveh.

V

LA DESCENDANCE DE SCHÊTH

(Rédaction élohiste.)

Chap. v, 1. Ceci est le « Livre de la généalogie de 'Âdâm. »

Au jour où Élohîm créa l'homme, il le fit à la ressemblance d'Élohîm;

2. Mâle et femelle il les créa, et il les bénit et les nomma de leur nom Âdâm le jour où ils furent créés.

3. Et Âdâm vécut 130 ans, et il engendra à sa ressemblance et à son image, et il l'appela, [son fils (1),] de son nom Schêth;

4. et les jours de 'Âdâm après la naissance de Schêth furent 800 ans, et il engendra des fils et des filles;

5. et tous les jours que 'Âdâm vécut furent 930 ans, et il mourut.

6. Et Schêth vécut 105 ans, et il engendra Énôsch;

7. et Schêth vécut 807 ans après avoir engendré Énôsch, et il engendra des fils et des filles;

8. et tous les jours de Schêth furent 912 ans, et il mourut.

(1) Le texte porte simplement « et il l'appela de son nom, » ce qui eût donné une phrase trop étrange en français.

9. Et Énôsch vécut 90 ans, et il engendra Qênân;

10. et Énôsch vécut 815 ans après avoir engendré Qênân, et il engendra des fils et des filles;

11. et tous les jours d'Énôsch furent 905 ans, et il mourut.

12. Et Qênân vécut 70 ans, et il engendra Mahalalêl;

13. et Qênân vécut 840 ans après avoir engendré Mahalalêl, et il engendra des fils et des filles;

14. et tous les jours de Qênân furent 910 ans, et il mourut.

15. Et Mahalalêl vécut 65 ans, et il engendra Yered;

16. et Mahalalêl vécut 830 ans après avoir engendré Yered, et il engendra des fils et des filles;

17. et tous les jours de Mahalalêl furent 895 ans, et il mourut.

18. Et Yered vécut 162 ans, et il engendra 'Hanôch;

19. et Yered vécut 800 ans après avoir engendré 'Hanôch, et il engendra des fils et des filles;

20. et tous les jours de Yered furent 962 ans, et il mourut.

21. Et 'Hanôch vécut 65 ans, et il engendra Méthoûschela'h;

22. et 'Hanôch, après avoir engendré Méthoûschela'h, marcha avec Dieu (1) 300 ans, et il engendra des fils et des filles;

(1) Je traduis « Dieu » et non plus « Élohîm » là où le nom divin est précédé de l'article qui en fait un substantif d'excellence, *hâelohîm,* « le Dieu, » le seul Dieu.

23. et tous les jours de 'Hanôch furent 365 ans;

24. et 'Hanôch marcha avec Dieu, et il ne fut plus, car Élohîm l'avait pris.

25. Et Méthoûschela'h vécut 187 ans, et il engendra Lemech;

26. et Méthoûschela'h vécut 187 ans après avoir engendré Lemech, et il engendra des fils et des filles;

27. et tous les jours de Méthoûschela'h furent 969 ans, et il mourut.

28. Et Lemech vécut 82 ans, et il engendra un fils;

29. Et il le nomma Nôa'h, en disant : « Celui-ci nous consolera de nos fatigues et des peines de nos mains provenant de ce sol que Yahveh a maudit (1). »

30. Et Lemech vécut 595 ans après avoir engendré Nôa'h, et il engendra des fils et des filles;

31. et tous les jours de Lemech furent 777 ans, et il mourut.

32. Et Nôa'h était âgé de 500 ans quand il engendra Schêm, 'Hâm et Yâpheth.

(1) Le dernier rédacteur semble avoir repris ici un verset de la généalogie de Schêth du document jéhoviste, dont il a conservé plus haut les deux premiers versets et supprimé le reste, comme faisant double emploi avec celle du document élohiste, qu'il adoptait.

VI

LES ENFANTS DE DIEU ET LES ENFANTS DE L'HOMME

(Source jéhoviste.)

Chap. vi, 1. Il arriva, comme les hommes commencèrent à se multiplier sur la face du sol et que des filles leur naquirent,

2. les enfants de Dieu (*benê hâèlohîm*) virent les filles de l'homme (*benôth hââdâm*), qu'elles étaient belles; alors ils prirent pour femmes parmi elles toutes celles qui leur plurent.

3. Et Yahveh dit : « Mon esprit ne prévaudra pas toujours dans l'homme, parce qu'il est chair, et ses jours seront de 120 ans. »

4. Les Géants (*nephîlîm*) étaient sur la terre en ces jours et aussi après que les enfants de Dieu furent venus vers les filles de l'homme et que celles-ci leur eurent donné des enfants : ce sont les héros (*gibborîm*) qui appartiennent à l'antiquité, hommes de renom.

VII

LE DÉLUGE

(Combinaison des deux rédactions élohiste et jéhoviste.) (1)

5. *Et Yahveh vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que la direction des pensées de son cœur tendait constamment vers le mal;*

6. *Et Yahveh se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé dans son cœur.*

7. *Et Yahveh dit : « J'exterminerai l'homme que j'ai créé de la surface du sol, depuis l'homme jusqu'au bétail, jusqu'aux reptiles et jusqu'aux oiseaux des cieux, car je me repens de les avoir faits. »*

8. *Mais Nôa'h trouva grâce aux yeux de Yahveh.*

9. Ceci est « Les généalogies de Nôa'h. »

Nôa'h fut un homme juste et intègre parmi ses contemporains; Nôa'h marcha avec Dieu,

10. Et Nôa'h engendra trois fils, Schêm, 'Hâm et Yâpheth.

11. Et la terre était corrompue devant Dieu, et la terre était pleine de violence.

12. Et Élohîm regarda la terre, et voici, elle était

(1) Nous mettons en italiques tout ce qui appartient au document jéhoviste. On verra ainsi se dégager l'un de l'autre les deux récits que le dernier rédacteur a combinés, tout en les conservant intégralement l'un et l'autre.

corrompue; car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre.

13. Et Élohîm dit à Nôa'h : « La fin de toute chair est venue devant moi, car la terre est remplie de violence par eux; et voici, je les mènerai à perdition avec la terre.

14. Fais-toi un coffre de bois de cyprès; dispose ce coffre en cellules, et enduis-le de bitume à l'intérieur et à l'extérieur.

15. Et c'est ainsi que tu le feras : 300 coudées la longueur du coffre, 50 coudées sa largeur et 30 coudées sa hauteur.

16. Tu feras une fenêtre à l'arche, et tu la réduiras à une coudée par le haut; et tu placeras la porte de l'arche sur le côté; et tu y feras un étage inférieur, un second et un troisième.

17. Et voici, je ferai venir le déluge des eaux sur la terre pour détruire toute chair qui a en elle le souffle de vie sous les cieux; tout ce qui est sur la terre expirera;

18. Mais j'établirai mon pacte avec toi, et tu entreras dans l'arche, toi et tes fils, et ta femme, et les femmes de tes fils avec toi.

19. Et de tout ce qui vit, de toute chair, tu feras entrer dans l'arche deux de chaque (espèce) pour les conserver en vie avec toi; qu'ils soient mâle et femelle.

20. Des oiseaux suivant leur espèce, du bétail suivant son espèce, de tout reptile du sol terrestre suivant son espèce, deux de chaque viendront vers toi pour que tu les conserves en vie.

21. Et toi, prends pour toi de tout aliment qui se mange ; rassemble-le près de toi, et ce sera la nourriture pour toi et pour eux. »

22. Et Nôa'h le fit ; tout comme Élohîm le lui avait commandé, il le fit.

Chap. VII, 1. *Et Yahveh dit à Nôa'h : « Entre dans l'arche* (1), *toi et toute ta maison, car je t'ai vu juste devant moi dans ce siècle.*

2. *De tout bétail pur tu prendras près de toi sept couples, le mâle et sa femelle, et du bétail qui n'est pas pur ce sera un couple, le mâle et sa femelle.*

3. *Aussi des oiseaux des cieux [qui sont purs] sept couples, le mâle et sa femelle [et des oiseaux qui ne sont pas purs un couple, le mâle et sa femelle]* (2), *afin de conserver leur germe vivant sur la face de toute la terre.*

4. *Car, après sept jours encore, je ferai pleuvoir sur la terre quarante jours et quarante nuits, et je détruirai tout être que j'ai fait de dessus la face du sol.* »

5. *Et Nôa'h fit tout comme Yahveh lui avait ordonné.*

6. *Et Nôa'h avait 600 ans quand le déluge des eaux fut sur la terre.*

(1) Le document jévohiste plaçait évidemment avant ceci les instructions données par Yahveh à Nôa'h pour la construction de l'arche ; le rédacteur définitif les a omises, sans doute parce qu'elles répétaient exactement celles du document élohiste.

(2) Nous complétons, d'après la version des Septante, ce verset, mutilé dans le texte hébreu. (Voyez A. Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israëls*, p. 8.)

7. *Et Nôa'h vint, et ses fils et sa femme, et les femmes de ses fils avec lui, dans l'arbre devant les eaux du déluge.*

8. *Du bétail pur et du bétail qui n'est pas pur et des oiseaux [purs et des oiseaux qui ne sont pas purs] et de tout ce qui se meut sur le sol* (1),

9. *deux par deux vinrent vers Nôa'h dans l'arche, le mâle et la femelle, comme Élohîm* (2) *l'avait ordonné à Nôa'h* (3).

10. *Et il arriva, après sept jours les eaux du déluge furent sur la terre.*

11. Dans la six centième année de la vie de Nôa'h, au second mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour toutes les sources du grand abîme jaillirent, et les écluses du ciel s'ouvrirent;

12. *et la pluie fut sur la terre quarante jours et quarante nuits.*

13. En ce même jour, Nôa'h entra dans l'arche, et Schêm et 'Hâm et Yâpheth, les fils de Nôa'h, et la femme de Nôa'h et les trois femmes de ses fils avec lui,

14. eux et tout être vivant suivant son espèce,

(1) Encore un verset incomplet dans l'hébreu, que nous rétablissons d'après les Septante.

(2) L'emploi de ce nom divin ici, au lieu de celui de Yahveh, est exceptionnel et singulier, car le verset appartient évidemment à la rédaction jéhoviste. (Voy. Schrader, *Studien zur Kritik und Erklœrung der Biblischen Urgeschichte,* p. 138.)

(3) Il semble au moins très-probable que c'est ici que se trouvait primitivement, dans le document jéhoviste, la phrase que le texte actuel reporte à la fin du verset 16 :

Et Yahveh ferma sur lui.

tout bétail suivant son espèce, tout ce qui est emplumé, tout ce qui est ailé ;

15. et ils vinrent vers Nôa'h dans l'arche, deux par deux de toute chair en ce qui est le souffle de vie ;

16. et les arrivants, mâle et femelle de toute chair, vinrent conformément à ce qu'Élohîm avait ordonné à Nôa'h. [*Et Yahveh ferma sur lui* (1).]

17. *Et le déluge fut quarante jours sur la terre ; et les eaux s'accrurent et soulevèrent l'arche, et elle fut élevée au-dessus de la terre.*

18. Et les eaux prirent force et s'accrurent sur la terre, et l'arche se mit en mouvement à la surface des eaux.

19. Et les eaux prirent de plus en plus de force sur la terre, et toutes les hautes montagnes qui sont sous tous les cieux furent couvertes ;

20. quinze coudées au-dessus s'élevèrent les eaux, et les montagnes furent couvertes.

21. Et expira toute chair qui se meut sur la terre, en oiseaux, en bétail, en animaux sauvages, et en tout reptile qui rampe sur la terre, et aussi tout homme ;

22. tout ce qui respirait le souffle de vie dans ses narines, tout ce qui était sur la terre sèche mourut.

23. *Et fut détruit tout être vivant qui était sur la face du sol, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux des cieux, et ils furent extermi-*

(1) Voyez la note précédente.

nés de dessus la terre; et il ne resta que Nôa'h et ceux qui étaient avec lui dans l'arche.

24. Et les eaux grossirent sur la terre pendant cent cinquante jours.

Chap. VIII, 1. Et Élohîm se souvint de Nôa'h, de tous les animaux et de tout le bétail qui étaient avec lui dans l'arche; et Élohîm fit passer un vent sur la terre, et les eaux s'apaisèrent.

2. Et les sources de l'abîme et les écluses des cieux se fermèrent, *et la pluie des cieux cessa,*

3. *et les eaux se retirèrent de dessus la terre, s'en allant et s'éloignant,* et les eaux diminuèrent après cent cinquante jours.

4. Et l'arche s'arrêta dans le septième mois, le dix-septième jour du mois, sur les montagnes d'Arârât.

5. Les eaux allèrent en diminuant jusqu'au dixième mois; dans le dixième mois, au premier jour du mois, les sommets des montagnes apparurent.

6. *Et il arriva, au bout des quarante jours, Nôa'h ouvrit la fenêtre de l'arche, qu'il avait faite,*

7. *et il envoya dehors le corbeau; et celui-ci sortit, s'en allant et revenant, jusqu'à ce que les eaux se fussent séchées sur la terre.*

8. .... (1), *et il envoya dehors d'auprès de lui la colombe, pour voir si les eaux avaient diminué sur la face du sol,*

(1) Il y a ici une lacune incontestable, mais on peut la remplir avec une certitude presque complète, d'après les débuts des versets 10 et 12 :

[*Et Noa'h attendit sept jours.*]

9. *et la colombe ne trouva pas de lieu où reposer la plante de ses pieds, et elle revint vers lui dans l'arche, parce que les eaux étaient sur la face de toute la terre; et il étendit sa main, il la prit et la ramena près de lui dans l'arche.*

10. *Et Nôa'h attendit encore sept autres jours, et de nouveau il envoya la colombe hors de l'arche;*

11. *et la colombe revint vers lui sur le soir, et voici, une feuille fraîche d'olivier était dans son bec. Et Nôa'h connut que les eaux avaient diminué sur la terre.*

12. *Et Nôa'h attendit encore sept autres jours, et il envoya dehors la colombe; mais elle ne revint plus cette fois vers lui.*

13. Et il arriva, dans la six cent unième année, au premier mois, le premier du mois, les eaux avaient séché sur la terre; *et Nôa'h leva le couvercle du coffre, et voici, la surface du sol était séchée.*

14. Et dans le second mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut sèche.

15. Et Élohim parla à Nôa'h, en disant :

16. « Sors de l'arche, toi, et ta femme et tes fils, et les femmes de tes fils avec toi.

17. Tout animal vivant qui est avec toi de toute chair, en oiseaux et en bétail et en tout être doué de mouvement qui se meut sur la terre, fais-les sortir avec toi; qu'ils se répandent sur la terre, qu'ils soient féconds et qu'ils multiplient sur la terre! »

18. Et Nôa'h sortit, et ses fils et sa femme, et les femmes de ses fils avec lui.

19. Tout animal vivant et tout être doué de mouvement, et tout oiseau et tout ce qui se meut sur la terre, suivant leurs espèces, sortit de l'arche.

20. *Et Nôa'h construisit un autel à Yahveh, et il prit de tout bétail pur et de tout oiseau pur, et il offrit un holocauste sur l'autel;*

21. *et Yahveh sentit l'odeur agréable, et Yahveh dit dans son cœur : « Je ne maudirai plus le sol à cause de l'homme, car la pensée du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse; et je ne frapperai plus tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait.*

22. *Tant que seront les jours de la terre, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront pas.* »

Chap. IX, 1. Et Élohîm bénit Nôa'h et ses fils, et leur dit : « Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre.

2. Et vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tous les animaux de la terre et pour tous les oiseaux des cieux, pour tout ce qui se meut sur la terre et pour tous les poissons de la mer; ils sont livrés dans vos mains.

3. Tout ce qui se meut et tout ce qui est vivant sera à vous pour nourriture; comme la verdure de l'herbe, je vous donne tout.

4. Mais vous ne mangerez pas la chair avec son âme, avec son sang.

5. Mais aussi je redemanderai votre sang, celui de vos âmes; je le redemanderai à la main de tout animal, et à la main de l'homme qui est son frère, je redemanderai la vie de l'homme.

6. Qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, parce que c'est à l'image d'Élohîm que celui-ci a fait l'homme.

7. Et vous, soyez féconds et multipliez, répandez-vous sur la terre et multipliez sur elle. »

8. Et Élohîm parla à Nôa'h, et à ses fils avec lui, en disant :

9. « Voici, j'établirai mon pacte avec vous et avec votre race après vous,

10. et avec tout être vivant qui est avec vous, en oiseau, en bétail, et en tout animal de la terre avec vous, soit avec tous ceux qui sont sortis de l'arche, soit avec tout animal de la terre.

11. Et j'établirai mon pacte avec vous : toute chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre. »

12. Et Élohîm dit : « Ceci est le signe du pacte que j'accorde entre moi et vous et toute créature vivante qui est avec vous, pour durer à toujours ;

13. J'ai placé mon arc dans le nuage, et il sera en signe du pacte entre moi et la terre.

14. Et il arrivera, quand j'aurai rassemblé le nuage au-dessus de la terre, l'arc apparaîtra dans le nuage,

15. et je me rappellerai le pacte qui est entre moi et vous, et tout être vivant de toute chair, et il n'y aura plus les eaux d'un déluge pour détruire toute chair.

16. Et l'arc sera dans le nuage, et je le regarderai pour me souvenir du pacte perpétuel entre Élo-

him et tout être vivant de toute chair qui est sur la terre. »

17. Et Élohîm dit à Nôa'h : « Ceci est le signe du pacte que j'ai établi entre moi et toute chair qui est sur la terre. »

VIII

LA MALÉDICTION DE KENÂ'AN

(Source jéhoviste.)

Chap. IX, 18. Et les fils de Nôa'h, qui sortirent de l'arche, étaient Schêm, 'Hâm et Yâpheth, et 'Hâm est le père de Kenâ'an.

19. Ces trois sont les fils de Nôa'h, et d'eux toute la terre fut peuplée.

20. Et Nôa'h commença à être cultivateur du sol, et il planta la vigne ;

21. Et il but du vin et s'enivra et se découvrit au milieu de sa tente.

22. Et 'Hâm, le père de Kenâ'an, vit la nudité de son père, et il le raconta dehors à ses deux frères.

23. Alors Schêm et Yâpheth prirent le manteau et le posèrent sur leurs deux épaules ; et ils marchèrent

à reculons et couvrirent la nudité de leur père; et leur visage était tourné de l'autre côté, et ils ne virent pas la nudité de leur père.

24. Et Nôa'h s'éveilla de son ivresse et sut ce que lui avait fait son fils le plus jeune;

25. Et il dit : « Maudit soit Kenâ'an! qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères! »

26. Et il dit : « Béni soit Yahveh, le dieu de Schêm! et que Kenâ'an soit leur esclave!

27. Qu'Élohîm (1) étende Yâpheth et qu'il habite des tentes glorieuses (2)! et que Kenâ'an soit leur esclave! »

IX

LES PEUPLES ISSUS DE NÔA'H

(Source élohiste.)

Chap. x, 1. Ceci est « Les généalogies des fils de Nôa'h, Schêm, 'Hâm et Yâpheth, »

(1) Élohîm est ici employé dans le verset relatif à Yâpheth, parce que c'est le nom universel de Dieu, en rapport avec la gentilité, tandis que celui de Yahveh est spécial au peuple choisi, qui tire son origine de Schêm.

(2) Mot à mot, « des tentes de gloire; » c'est l'interprétation la plus simple et la plus naturelle, bien plus vraisemblable que celle qui a cours dans la majorité des versions : « qu'il habite dans les tentes de Schêm. »

Et il leur naquit des fils après le déluge.

2. Les fils de Yâpheth : Gômer et Mâgôg et Mâdaï et Yâvân et Thoubâl et Meschech et Thîrâs.

3. Les fils de Gômer : Aschkenaz et Rîphath et Thogarmâh.

4. Et les fils de Yâvân : Élîschâh et Tharschîsch, les Kittim et les Dodânîm.

5. Par ceux-ci furent peuplées les îles des nations par pays, suivant la langue de chacun, suivant leurs familles, par nations.

6. Les fils de 'Hâm : Koûsch et Miçraîm et Poût et Kenâ'an.

7. Et les fils de Koûsch : Sebâ et 'Havîlâh et Sabtâh et Ra'emâh, et Sabtekâ ; — et les fils de Ra'emâh : Schebâ et Dedân.

8. [(1) Et Koûsch engendra Nimrod, et il commença à être un héros (*gibbôr*) sur la terre ;

9. Il fut un héros chasseur devant Yahveh ; c'est pourquoi l'on dit : « comme Nimrod, héros chasseur devant Yahveh. »

10. Et le commencement de sa royauté fut Bâbel et Érech et Akkad et Kalneh dans la terre de Schine'âr.

11. De cette terre sortit Asschoûr, et il bâtit Nînvêh et Re'hoboth-'Îr et Châla'h

12. et Resen entre Nînvêh et Châla'h : c'est la grande ville.]

(1) Ces cinq versets constituent manifestement une intercalation, originairement étrangère à la généalogie des fils de Nôa'h, et puisée dans le document jéhoviste.

13. Et Miçraîm engendra les Loûdîm et les 'Anâmîm et les Lehâbîm et les Naphtou'hîm

14. et les Pathrousîm et les Kaslou'hîm, de qui sont sortis les Pelischtîm, et les Kaphthorîm.

15. Et Kenâ'an engendra Çîdôn, son premier-né, et 'Hêth

16. et le Yeboûsî et le Amorî et le Girgâschî

17 et le 'Hivî et le 'Arqî et le Sînî

18. et le Arvâdî et le Çemârî et le 'Hamâthî, et ensuite les familles du Kena'anî se dispersèrent,

19. et furent les limites du Kena'anî depuis Çîdôn jusqu'à 'Azâh, en allant vers Gerâr, et jusqu'à Lescha', en allant vers Sedom et 'Amorâh et Admâh et Çeboîm.

20. Ce sont les enfants de 'Hâm suivant leurs familles, suivant leurs langues, dans leurs pays, dans leurs nations ;

21. [et il en naquit aussi de Schêm, le père de tous les fils de 'Êber et le frère aîné de Yâpheth (1).]

22. Les fils de Schêm : 'Êlâm et Asschoûr et Arphakschad et Loûd et Arâm.

23. Et les fils de Arâm : 'Oûç, 'Hoûl, Gether et Masch.

24. Et Arphakschad engendra Schela'h, et Schela'h engendra 'Êber ;

25. Et de 'Êber naquirent deux fils : le nom de

(1) Ce verset sort de l'économie générale de la généalogie; il constitue manifestement une addition au document primitif.

l'un Peleg, parce qu'en ces jours la terre fut divisée, et le nom de son frère Yâqtân (2).

26. Et Yâqtân engendra Almodâd et Schâleph et 'Haçarmâveth et Yera'h

27. et Hadôrâm et Oûzâl et Diqlâh

28. et 'Ôbâl et Abimâêl et Schebâ

29. et Ôphir et 'Havîlâh et Yôbâb; tous ceux-ci sont les fils de Yâqtân,

30. et leur demeure fut à partir de Mêschâ, en allant vers Sephâr, jusqu'à la montagne de l'Orient.

31. Ce sont les enfants de Schêm, suivant leurs familles, suivant leurs langues, par pays, par nations.

32. Telles sont les familles des fils de Nôa'h suivant leurs généalogies, par leurs nations, et c'est d'eux que les nations se sont répandues sur la terre après le déluge.

(2) La rédaction de ce verset, moins simple que n'est généralement l'énoncé de la généalogie, laisse soupçonner fortement que le texte primitif en a été développé par des additions postérieures.

X

LA TOUR DE BÂBEL

(Rédaction jéhoviste.)

Chap. xi, 1. Et toute la terre avait une seule langue et les mêmes paroles.

2. Et il arriva, dans leur migration de l'Orient, ils trouvèrent une large vallée dans la terre de Schine'âr, et ils y résidèrent.

3. Et ils dirent l'un à l'autre : « Allons ! moulons des briques et cuisons-les au feu ! » Et la brique leur servit de pierre et l'asphalte de mortier.

4. Et ils dirent : « Allons ! bâtissons-nous une ville et une tour, et que sa tête soit jusqu'aux cieux, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la surface de toute la terre. »

5. Et Yahveh descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme ;

6. et Yahveh dit : « Voici, ils sont un seul peuple, et une seule langue est pour tous, et ceci est le commencement de leurs œuvres, et maintenant rien ne les empêcherait plus d'accomplir ce qu'ils auraient projeté.

7. Allons ! descendons et confondons leur langage, que l'un n'entende plus le langage de l'autre ! »

8. Et Yahveh les dispersa de là sur la surface de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville.

9. C'est pour cela qu'on l'appela du nom de Bâbel, parce que là Yahveh confondit le langage de toute la terre, et de là Yahveh les dispersa sur toute la surface de la terre.

XI

L'ORIGINE DES TÉRA'HITES

(Rédaction élohiste.)

Chap. XI, 10. Ceci est « Les généalogies de Schêm. »

Schêm était [âgé] de 100 ans, et il engendra Arphakschad, deux ans après le déluge;

11. Schêm vécut 500 ans après avoir engendré Arphakschad, et il engendra des fils et des filles.

12. et Arphakschad vécut 35 ans, et il engendra Schela'h;

13. Et Arphakschad vécut 403 ans après avoir engendré Schela'h; et il engendra des fils et des filles.

14. Et Schela'h vécut 30 ans, et il engendra 'Êber;

15. et Schela'h vécut 403 ans après avoir engendré 'Êber, et il engendra des fils et des filles.

16. Et 'Êber vécut 34 ans, et il engendra Peleg;

17. et 'Êber vécut 430 ans après avoir engendré Peleg, et il engendra des fils et des filles.

18. Et Peleg vécut 30 ans, et il engendra Re'oû;

19. et Peleg vécut 209 ans après avoir engendré Re'oû, et il engendra des fils et des filles.

20. Et Re'oû vécut 32 ans, et il engendra Seroug;

21. et Re'oû vécut 207 ans après avoir engendré Seroûg, et il engendra des fils et des filles.

22. Et Seroûg vécut 30 ans, et il engendra Nâ'hôr;

23. et Seroûg vécut 200 ans après avoir engendré Nâ'hôr, et il engendra des fils et des filles.

24. Et Nâ'hôr vécut 29 ans, et il engendra Tera'h;

25. et Nâ'hôr vécut 119 ans après avoir engendré Tera'h, et il engendra des fils et des filles.

26. Et Tera'h vécut 70 ans, et il engendra Abrâm et Nâ'hôr et 'Hârân.

XII

LA MIGRATION DES TÉRA'HITES

(Rédaction élohiste.)

Chap. XII, 27. Ceci est « Les généalogies de Tera'h. »

Tera'h engendra Abrâm et Nâ'hôr et 'Hârân, et 'Hârân engendra Lôt.

28. Et 'Hârân mourut en présence de Tera'h, son père, dans le pays de sa naissance, à Oûr des Kasdîm.

29. Et Abrâm et Nâ'hôr prirent des femmes : le nom de la femme d'Abrâm, Sârâï, et le nom de la femme de Nâ'hôr, Milkâh, fille de 'Hârân, père de Milkâh et père de Yiskâh.

30. Et Sârâï était stérile; elle n'avait pas d'enfant.

31. Et Tera'h prit Abrâm, son fils, et Lôt le fils de Hârân, son petit-fils, et Sârâï, sa bru, la femme d'Abrâm, son fils; et ils sortirent ensemble de Oûr des Kasdîm pour s'en aller vers la terre de Kenâ'an, et ils allèrent jusqu'à 'Hârân et ils s'établirent là.

32. Et furent les jours de Tera'h 205 ans, et Tera'h mourut à 'Hârân.

ÉTUDE COMPARATIVE
DU RÉCIT BIBLIQUE
ET DES TRADITIONS PARALLÈLES

CHAPITRE PREMIER

LA CRÉATION DE L'HOMME

En général, dans les idées des peuples anciens, l'homme est considéré comme autochthone ou né de la terre qui le porte. Et le plus souvent, dans les récits qui ont trait à sa première apparition, nous ne trouvons pas trace de la notion qui le fait créer par l'opération toute-puissante d'un dieu personnel et distinct de la matière primordiale. Les idées fondamentales de panthéisme et d'émanatisme, qui étaient la base des religions savantes et orgueilleuses de l'ancien monde, permettaient de laisser dans le vague l'origine et la production des hommes. On les regardait comme issus, ainsi que toutes les choses, de la substance même de la divinité, confondue avec le

monde; ils en sortaient spontanément, par le développement de la chaîne des émanations, non par un acte libre et déterminé de la volonté créatrice, et on s'inquiétait peu de définir autrement que sous une forme symbolique et mythologique le *comment* de l'émanation, qui avait lieu par un véritable fait de génération spontanée.

« Du vent Colpias (la voix du souffle, *Qôl-pîa'h*) et de son épouse Baau (le chaos, *Bahû*), dit un des fragments de cosmogonie phénicienne, traduits en grec, qui nous sont parvenus sous le nom de Sanchoniathon (1), naquit le couple humain et mortel de Protogonos (le premier-né, *Âdâm Qadmûn*) et d'Æon (*'Havâth*), et Æon inventa de manger le fruit de l'arbre. Ils eurent pour enfants Génos et Généa (*Qên* et *Qênâth*), qui habitèrent la Phénicie, et, pressés par les chaleurs de l'été, commencèrent à élever leurs mains vers le Soleil, le considérant comme le seul dieu seigneur du ciel, ce que l'on exprime par le nom de Beelsamên (*Ba'al-schamêm*) (2). » Dans un autre fragment des mêmes cosmogonies (3), il est question de la naissance de « l'autochthone issu de la terre, » Γήϊνος Αὐτόχθων (*hâdââm min-hâadâmâth*), d'où descendent les hommes. Les traditions de la Libye fai-

(1) P. 14, ed. Orelli; voy. le I[er] appendice à la fin du volume, II *E*.

(2) Cf. *Genes.*, IV, 26 : « Alors (au temps de Schêth, après la naissance de Énôsch) on commença à invoquer par le nom de Yahveh. »

(3) P. 18, ed. Orelli; dans le I[er] appendice, II *F*.

saient « sortir des plaines échauffées par le soleil Iarbas, le premier des humains, qui se nourrit des glands doux du chêne (1). » Dans les idées des Égyptiens, nous dit-on (2), « le limon fécondant abandonné par le Nil, sous l'action vivifiante de l'échauffement des rayons solaires, avait fait germer les corps des hommes. » La traduction de cette croyance sous une forme mythologique faisait émaner les humains de l'œil du dieu Râ-'Har-em-akhouti (3), c'est-à-dire du soleil. L'émanation qui produit ainsi la substance matérielle des hommes n'empêche pas, du reste, une opération démiurgique postérieure pour achever de les former et pour leur communiquer l'âme et l'intelligence. Celle-ci est attribuée à la déesse Sekhet pour les races asiatiques et septentrionales des 'Amou et des Tama'hou (correspondant aux races de Schêm et de Yâpheth dans le récit biblique), à 'Har pour les nègres. Quant aux Égyptiens, qui se regardaient comme supérieurs à toutes les autres races, leur formateur était le démiurge suprême, Khnoum, et c'est ainsi que certains monuments le montrent pétrissant l'argile pour en faire l'homme, sur le même tour à potier où il a formé l'œuf primordial de l'univers (4).

(1) Fragment de Pindare cité par l'auteur des *Philosophumena*, v, 7, p. 97, ed. Miller.

(2) Même fragment; Censorin., *De die natal.*, 4; cf. Justin., II, 1.

(3) *Papyrus de Boulaq*, t. II, pl. XI, p. 6, l. 3. — Voy. aussi E. Lefébure, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 45 et 47.

(4) Voy. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 87.

Présentée ainsi, la donnée égyptienne se rapproche d'une manière frappante de celle du document jéhoviste de la Genèse (1), où Dieu « forme l'homme de la poussière du sol. » Au reste, l'opération du modeleur fournissait le moyen le plus naturel de représenter aux imaginations primitives l'action du créateur ou du démiurge sous une forme sensible. Et c'est ainsi que chez beaucoup de peuples encore sauvages on retrouve la même notion de l'homme façonné avec la terre par la main du créateur. Dans la cosmogonie du Pérou, le premier homme, créé par la toute-puissance divine, s'appelle *Alpa camasca,* « terre animée (2). » Parmi les tribus de l'Amérique du Nord, les Mandans racontaient que le Grand-Esprit forma deux figures d'argile, qu'il dessécha et anima du souffle de sa bouche, et dont l'un reçut le nom de *premier homme,* et l'autre celui de *compagne.* Le grand dieu de Tahiti, Taeroa, forme l'homme avec de la terre rouge, et les Dayaks de Bornéo, rebelles à toutes les influences musulmanes, se racontent de génération en génération que l'homme a été modelé avec de la terre.

N'insistons pas trop, d'ailleurs, sur cette dernière catégorie de rapprochements, où il serait facile de s'égarer, et tenons-nous à ceux que nous offrent les

(1) II, 4.

(2) En revanche, une autre tradition, rapportée par Avendaño (Serm. IX, p. 100, édit. de 1649), parlait de trois œufs tombés du ciel, l'un d'or, d'où étaient sortis les Curacas ou princes, l'autre d'argent, d'où provenaient les nobles, et le troisième de cuivre, d'où le peuple était issu.

traditions sacrées des grands peuples civilisés de l'antiquité. « Les Chaldéens, dit un auteur ecclésiastique des premiers siècles chrétiens (1), appellent Adam l'homme que produisit la terre. Et il gisait sans mouvement, sans vie et sans respiration, pareil à une image de l'Adam céleste, jusqu'à ce que celui-ci lui eût communiqué l'âme (2). » Doit-on accepter ceci

(1) *Philosophumen.*, v, 7, p. 97, ed. Miller.

(2) Ici nous voyons intervenir une idée qui joue un rôle capital dans la Kabbale juive, celle du Âdâm Qadmôn (Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*, t. I, p. 28), prototype de l'humanité et en même temps première émanation de la divinité, qui a le caractère d'un véritable Logos (P. Beer, Geschichte, *Lehren und Meinungen aller religiœsen Sekten der Juden*, t. II, p. 61; Maury, *Revue archéologique*, 1re série, t. VIII, p. 239). Les Ophites ou Nahasséniens, dans les premiers siècles du christianisme, avaient adopté cette idée du Âdâm Qadmôn dans leur Adamas, sur lequel l'auteur des *Philosophumena* nous fournit de si curieux renseignements (v, 6-9, p. 94-119, ed. Miller), et qu'ils appelaient « l'homme d'en haut, » traduction exacte du titre de la Kabbale, « l'Adam supérieur. » A leur tour, les Barbélonites, qui étaient une branche dérivée des Ophites, disaient que Logos et Ennoia, par leur concours, avaient produit Autogénès (*Qadmôn*), type de la grande lumière et entouré de quatre luminaires cosmiques, avec Alêtheia, son épouse, d'où était né Adamas, l'homme typique et parfait (S. Iren., *Adv. haeres.*, I, 29).

Dans quelle mesure tout ceci était-il emprunté aux conceptions philosophico-religieuses des sanctuaires de l'antique Asie? Il est difficile de le dire. Cependant remarquons que dans un des morceaux cosmogoniques, cousus maladroitement les uns au bout des autres, que nous offrent les extraits du Sanchoniathon de Philon de Byblos, tels que nous les possédons, Épigeios ou Autochthon, c'est-à-dire Âdâm (avec la même allusion à *adâmâth* que dans le texte de la *Genèse*), naît à l'origine des choses du dieu suprême 'Êlioûn, et est identique à Ouranos, frère et époux de Gê (Sanchoniat., p. 24, ed. Orelli); voy. notre Ier appendice, II *G*. Or, pour la Kabbale, Adam Qadmôn est un macrocosme, d'où émanent les quatre degrés successifs de la création. (Voy. Maury, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 238-243.)

comme une donnée réellement antique, enseignée dans quelqu'une des écoles sacerdotales de la Chaldée, ou bien comme une conception des sectes de kabbalistes qui se développèrent plus tard sur le même sol et eurent une profonde influence sur la philosophie juive du moyen âge? La question est encore très-douteuse. En tous cas, le récit cosmogonique spécial à Babylone, que Bérose avait mis en grec, se rapproche bien plus de ce que nous lisons dans le chapitre II de la Genèse; là encore l'homme est formé de limon à la manière d'une statue. « Bêlos (le démiurge Bel-Maroudouk), voyant que la terre était déserte, quoique fertile, se trancha sa propre tête, et les autres dieux, ayant pétri le sang qui en coulait avec la terre, formèrent les hommes, qui, pour cela, sont doués d'intelligence et participent de la pensée divine (1), et aussi les animaux qui peuvent vivre au contact de l'air (2). » Avec la différence

(1) Les Orphiques, qui ont tant emprunté à l'Orient, admettaient pour l'origine des hommes la notion, sur laquelle nous reviendrons aux chapitres VII et X, qu'ils descendaient des Titans. Et ils disaient que la partie immatérielle de l'homme, son âme, provenait du sang de Dionysos Zagreus, que ces Titans avaient mis en pièces, et dont ils avaient en partie dévoré les membres. (Procl., *In Cratyl.*, p. 82; cf. p. 59 et 114; Dio Chrysost., *Orat.*, XXX, p. 550; Olympiodor., *In Phædon.*, *ap.* Mustoxyd. et Schin., *Anecdot.*, part. IV, p. 4; cf. Marsil. Ficin., IX, *Ennead.* I, p. 83 et suiv.; Maury, *Histoire des religions de la Grèce,* t. III, p. 329.) C'est la même idée que dans Bérose, que le sang d'un dieu s'est mêlé à la matière dont sont formés les hommes, et aussi la théorie physiologique que l'âme est dans le sang, théorie que nous retrouvons dans *Genes.*, IX, 4 et 5.

(2) Beros., fragm. 1; voy. notre Ier appendice, I *E*.

d'une mise en scène polythéiste d'une part, strictement monothéiste de l'autre, les faits suivent ici exactement le même ordre que dans la narration du document jéhoviste du Pentateuque. La terre déserte (1) devient fertile (2) ; alors l'homme est pétri d'une argile dans laquelle l'âme spirituelle et le souffle vital sont communiqués (3), et après lui les animaux sont formés comme lui de terre (4), et littéralement modelés (5). Dans la rédaction élohiste du chapitre Ier, l'homme est produit après les animaux comme la créature la plus parfaite sortie des mains de Dieu et le couronnement de son œuvre. En outre, l'œuvre divine y est présentée d'une manière bien plus spirituelle ; tous les êtres, quels qu'ils soient, naissent à la seule parole de l'Éternel. Dans le chapitre II, Yahveh descend presque aux proportions d'un démiurge ; dans le chapitre III, Élohîm est le créateur, dans toute la force du mot.

Un jeune savant anglais, doué du génie le plus pénétrant et qui, dans une carrière bien courte, terminée brusquement par la mort, a marqué sa trace d'une manière ineffaçable parmi les assyriologues, George Smith, a reconnu parmi les tablettes d'argile

(1) *Genes.*, II, 5.
(2) *Genes.*, II, 6.
(3) II, 7.
(4) II, 19.
(5) Le verbe *yaçar*, dont le texte biblique se sert pour désigner cette formation de l'homme et des animaux, est proprement celui qui définit l'opération du potier modelant l'argile en la pressant entre ses doigts.

couvertes d'écriture cunéiforme, et provenant de la bibliothèque palatine de Ninive que possède le Musée Britannique, les débris d'une sorte d'épopée cosmogonique, de genèse assyro-babylonienne où était racontée l'œuvre des sept jours (1). Chacune des tablettes dont la réunion composait cette histoire portait un des chants du poème, un des chapitres du récit, d'abord la génération des dieux issus du chaos primordial, puis les actes successifs de la création, dont la suite est la même que dans le document éloliste du chapitre 1er de la Genèse (2), mais dont chacun est attribué à un dieu différent. Cette narration paraît, d'après des indices formels (3),

(1) Voyez le Ier appendice à la fin de ce volume, I *C*.

(2) Nous avons les fragments de deux tablettes qui portent encore leurs numéros d'ordre. Celui de la première (1 dans notre appendice) est plus théogonique que cosmogonique; il contient la succession des générations des dieux émanant du chaos primordial. C'est un ordre de conceptions que repousse le monothéisme de la *Genèse*, et elle remplace tout ce développement par les deux versets, I, 1 et 2. Le fragment de la cinquième tablette (4) appartient au récit de l'organisation des corps célestes, attribuée au dieu Anou; c'est pour la *Genèse* l'œuvre du quatrième jour (I, 14-19), et l'on voit que dans le poème assyrien elle venait également au quatrième chant après celui du chaos. Dans l'intervalle, il faut placer les fragments de deux tablettes différentes, l'une relative à l'établissement des fondements de la terre et de la voûte du ciel par le dieu Asschour (2), œuvre du second jour (*Genes.*, I, 6-8), l'autre racontant la séparation du continent et des mers opérée par la déesse Kischar ou Scherouya (3), œuvre du troisième jour (*Genes.*, I, 9-10). Enfin un dernier fragment (5) provient d'une tablette postérieure à la cinquième, et qui débutait par la création des animaux terrestres, attribuée aux dieux réunis, œuvre du sixième jour (*Genes.*, I, 24-25).

(3) Ces indices se trouvent dans le fragment que nous désignons par le chiffre 3, et résultent de l'importance qui y est attribuée au pays d'Assyrie.

être de rédaction proprement assyrienne. Car chacune des grandes écoles sacerdotales dont on nous signale l'existence dans le territoire de la religion chaldéo-assyrienne semble avoir eu sa forme particulière de la tradition cosmogonique; le fonds était partout le même, mais son expression mythologique variait sensiblement. Le récit de Babylone, qui nous est connu par Bérose, offre des différences notables avec celui qu'on lit dans les documents si heureusement retrouvés par George Smith; et une autre tablette du Musée Britannique nous offre un lambeau de la tradition du sanctuaire de Kouti, la Cutha de la géographie classique, dont l'individualité propre n'est pas moins caractérisée (1). Le récit de la formation de l'homme n'est malheureusement pas compris dans les fragments jusqu'ici reconnus de la Genèse assyrienne (2). Mais nous savons du moins d'une manière positive que celui des immortels qui y était

(1) G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 102-106. — Ce récit a trait aux générations d'êtres monstrueux qui étaient censés s'être développés dans les ténèbres du chaos, avant la production des créations parfaites du monde enfin ordonné régulièrement, êtres que l'on disait n'avoir pas pu supporter la première manifestation de la lumière. La même donnée se lit, d'après la tradition de Babylone, dans le fragment 1 de Bérose, et apparaît aussi dans la première cosmogonie phénicienne des extraits de Sanchoniathon (p. 10 et suiv., ed. Orelli). Sur ce sujet, voy. C. W. Mansell, *Gazette archéologique*, 1878, p. 131-140. C'est encore là une donnée que n'admet point la *Genèse*.

(2) Pourtant, dans le fragment 5, c'est peut-être de la création de l'homme qu'il s'agit, quand on lit, après l'indication de la création des animaux terrestres par les dieux réunis :

.... et le Dieu à l'œil pénétrant (Êa) les associa en un couple,
.... l'ensemble des bêtes rampantes se mit en mouvement....

représenté comme « ayant formé de ses mains la race des hommes (1), » comme « ayant formé l'humanité pour être soumise aux dieux (2), » était Êa, le dieu de l'intelligence suprême, le maître de toute sagesse, le « dieu de la vie pure, directeur de la pureté (3), » « celui qui vivifie les morts (4), » « le miséricordieux avec qui existe la vie (5). » C'est ce que nous apprend une sorte de litanie de reconnaissance qui nous a été conservée sur le lambeau d'une tablette d'argile, laquelle faisait peut-être partie de la collection des poèmes cosmogoniques (6). Un des titres les plus habituels de Êa est celui de « seigneur de l'espèce humaine » (*bel tenišeti*); il est aussi plus d'une fois question, dans les documents religieux et cosmogoniques, des rapports entre ce dieu et « l'homme qui est sa chose. » Et en pareil cas le terme employé pour dé-

(1) *likuna va ai immašâ amatušu ina pî çalmat qaqqadu ša ibnâ qatâšu*, « que soit stable et que jamais ne soit oublié son commandement dans la bouche de la race des hommes, que ses deux mains ont formée! »

(2) *ana padišunu ibnu amelutu*, « pour leur être soumise (aux dieux), il a formé l'humanité. »

(3) *il napišti elliti šalšiš imbû mukil telilti*, « dieu de la vie pure en troisième lieu il a été nommé, directeur de la pureté. »

(4) *bel šipti ellitiv muballiṭ mîti*, « dieu du charme pur, vivificateur des morts. »

(5) *rimenû ša bulluṭu bašû ittišu.*

(6) Le texte dans Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édition, p. 80 et suiv. La traduction donnée dans G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 82 et suiv., est très-inexacte. Celle de M. Oppert (dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 415) est infiniment supérieure, bien que non encore absolument satisfaisante. Le morceau présente, du reste, de grandes difficultés, à cause de son état de mutilation.

signer « l'homme, » dans son rapport avec son créateur, est *admu,* correspondant assyrien de l'hébreu *âdâm,* mais en même temps mot qui ne paraît presque jamais ailleurs dans les textes jusqu'ici connus. Ce n'est pourtant pas, semble-t-il, ce mot qui avait été pris pour former le nom du premier homme dans la tradition chaldéo-babylonienne (1). Les fragments de Bérose (2) donnent Adôros comme la forme grécisée de l'appellation du premier des patriarches antédiluviens (3), et le type original de ce nom, Adiourou, a été retrouvé dans les inscriptions cunéiformes où il est cité pour indiquer l'origine même de l'humanité (4).

Chez les Grecs, une tradition raconte que Prométhée, remplissant l'office d'un véritable démiurge en sous-ordre, a formé l'homme en le modelant avec de l'argile (5), les uns disent à l'origine des choses (6), les autres après le déluge de Deucalion et la destruction d'une première humanité (7). Cette légende a

(1) Ewald a cependant groupé des indices de nature à faire croire que le nom de Âdâm, comme appellation individuelle du premier homme, n'a pas été inconnu aux Babyloniens (*Jahrbücher der bibl. Wissenschaft,* 1857, p. 53).

(2) Fragments 9, 10, 11 et 12 de mon édition.

(3) La constatation de la forme babylonienne originale de ce nom a prouvé qu'il fallait corriger, dans le texte grec de Bérose, ΑΔΩΡΟΣ au lieu de ΑΛΩΡΟΣ, leçon jusqu'alors admise.

(4) Voy. G. Smith, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. III, p. 378.

(5) Les gens de la Phocide prétendaient que c'était avec de la terre de leur pays : Pausan., x, 4, 3.

(6) Apollodor., I, 7, 1; Ovid., *Metamorph.,* I, v. 81 et suiv.

(7) Etym. Magn., v. Προμηθεύς; Steph. Byz., v. Ἰκόνιον.

joui d'une grande popularité à l'époque romaine, et elle a été alors plusieurs fois retracée sur les sarcophages. Mais elle semble être le produit d'une introduction d'idées étrangères, car on n'en trouve pas de trace aux époques plus anciennes. Dans la poésie grecque vraiment antique, Prométhée n'est pas celui qui a formé les hommes, mais celui qui les a animés et doués d'intelligence en leur communiquant le feu qu'il a dérobé au ciel, par un larcin dont le punit la vengeance de Zeus. Telle est la donnée du *Prométhée* d'Eschyle, et c'est ce que nous donne à lire encore, à une époque plus ancienne, le poème *des Œuvres et des Jours* d'Hésiode. Quant à la naissance même des humains, produits sans avoir eu de pères, les plus vieilles traditions grecques, qui trouvaient déjà des sceptiques au temps où furent composées les poésies décorées du nom d'Homère (1), les faisaient sortir spontanément, ou par une action volontaire des dieux (2), de la terre échauffée ou bien du tronc éclaté des chênes (3). Cette dernière origine était aussi celle que leur attribuaient les Italiotes (4). Dans la mythologie scandinave, les dieux tirent les premiers

(1) *Odyss.*, T, v. 163.

(2) Dans *Les Œuvres et les Jours* d'Hésiode, les quatre humanités successives des quatre âges sont créées par les dieux, et celle de l'âge de bronze est tirée des chênes.

(3) Sur l'idée de l'autochthonie des premiers hommes, ainsi entendue, voy. Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 777-787.

(4) Virgil., *Æneid.*, VIII, v. 313 et suiv.; Censorin., *De die natal.*, 4.

humains du tronc des arbres (1), et la même croyance existait chez les Germains (2). On en observe des vestiges très-formels dans les Védas de l'Inde (3), et nous allons encore la trouver, avec des particularités fort remarquables, chez les Iraniens de la Bactriane et de la Perse (4).

La religion de Zarathoustra (Zoroastre) est la seule, parmi les religions savantes de l'ancien monde, qui rapporte la création à l'opération libre d'un dieu personnel, distinct de la matière primordiale. C'est Ahouramazdâ, le dieu bon et grand, qui a créé l'univers et l'homme (5) en six périodes successives,

(1) « Un jour Odin et ses deux frères trouvèrent sur leur chemin deux troncs d'arbres, un frêne et un aune. Ces deux troncs n'avaient ni âme vitale, ni intelligence, ni beau visage. Odin leur donna l'âme vitale, Hœnir l'intelligence, Lodur le sang et le beau visage; ce furent le premier homme et la première femme. » *Edda*, *Volospa,* str. 15 et 16. Voy. Stuhr, *Nordische Alterthümer,* p. 105.

(2) J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. I, p. 337 et suiv.

(3) Voy. le mémoire de Preller, *Die Vorstellungen der Alten*, *besonders der Griechen*, *von dem Ursprung und den æltesten Schiksalen der menschlischen Geschlechts,* dans l'année 1852 du *Philologus* de Gœttingue. — Sur les diverses légendes qui font naître les hommes des arbres, il est bon de consulter aussi A. De Gubernatis, *Mythologie des plantes,* t. I, p. 36-44.

(4) Une autre tradition grecque, qui paraît aussi ancienne que celle-ci, fait descendre les hommes des Titans. Nous la laissons de côté pour le moment, car nous aurons à y revenir avec développement dans nos chapitres VII et X.

(5) *Baga vazarka Auramazdâ hya imâm bumim adâ hya avam açmânam adâ hya martiyam adâ hya siyatim adâ martiyahyâ*, « Aouramazdâ est le grand dieu; il a créé cette terre, il a créé ce ciel, il a créé l'homme, il a créé pour l'homme le sort propice. » Telle est la profession de foi par laquelle débutent les grandes inscriptions officielles des monarques achéménides.

lesquelles, au lieu d'embrasser seulement une semaine, comme dans le chapitre 1er de la Genèse, forment par leur réunion une année de 365 jours (1); l'homme est l'être par lequel il a terminé son œuvre. Le premier des humains, sorti sans tache des mains du créateur, est appelé Gayômaretan, « vie mortelle (2). » Les Écritures les plus antiques, attribuées au prophète de l'Iran, bornent ici leurs indications (3); mais nous trouvons une histoire plus développée des origines de l'espèce humaine dans le livre intitulé *Boundéhesch* consacré à l'exposition d'une cosmogonie complète. Ce livre est écrit en langue pehlevie, et non plus en zend, comme ceux de Zoroastre; la rédaction que nous en possédons est postérieure à la conquête de la Perse par les musulmans. Malgré cette date récente, œuvre de mazdéens demeurés obstinément fidèles à leur religion et repoussant toutes les influences étrangères, il relate des traditions dont les savants compétents, comme Windischmann, M. Spiegel et M. le chanoine de Harlez, ont reconnu le caractère antique et nettement indigène. La critique l'accepte comme une source authentique pour la connaissance d'une partie des données

(1) Voy. Spiegel, *Avesta*, t. III, p. LII et suiv.; *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 454 et suiv; t. II, p. 149.

(2) Sur ce personnage, il est bon de consulter l'appendice du livre de Windischmann, *Mithra, Ein Beitrag zur Mythengeschichte der Orients*, Leipzig, 1857. — Pour la signification du nom, voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 510.

(3) *Yaçna*, XIV, 18; XXVI, 14 et 33; LXVII, 63; *Vispered*, XXIV, 31 *Yescht* XIII, 86 et 87; voy. Spiegel, *Avesta*, t. III, p. LV.

du zoroastrisme, dont l'exposé ne trouvait pas naturellement sa place dans les écrits liturgiques, seuls débris de l'ancienne littérature sacrée de l'Irân qui aient été conservés à travers les âges.

D'après le *Boundèhesch*, Ahouramazdâ achève sa création en produisant à la fois Gayômaretan ou Gayômard, l'homme type, et le taureau type, deux créatures d'une pureté parfaite, qui vivent d'abord 3,000 ans sur la terre, dans un état de béatitude et sans craindre de maux, jusqu'au moment où Angrômainyous, le représentant du mauvais principe, commence à faire sentir sa puissance dans le monde (1). Celui-ci frappe d'abord de mort le taureau type (2); mais du corps de sa victime naissent les plantes utiles (3) et les animaux qui servent à l'homme (4). Trente ans après, c'est au tour de Gayômaretan de périr sous les coups d'Angrômainyous (5). Cependant la semence de l'homme type, répandue à terre au moment de sa mort, y germe au bout de quarante ans. Du sol s'élève une plante de *reivas*, le *Rheum ribes* des botanistes, sorte de rhubarbe employée à l'alimentation par les Iraniens. Au centre de cette plante se dresse une tige qui a la forme d'un double corps d'homme et de femme, soudés entre eux par leur partie postérieure. Ahouramazdâ les divise, leur

(1) Chap. I.
(2) Chap. IV.
(3) Chap X.
(4) Chap. XIV.
(5) Chap. IV.

donne le mouvement et l'activité, place en eux une âme intelligente et leur prescrit « d'être humbles de cœur; d'observer la loi; d'être purs dans leurs pensées, purs dans leurs paroles, purs dans leurs actions. » Ainsi naissent Maschya et Maschyâna, le couple d'où descendent tous les humains (1). Ainsi que l'a remarqué M. Spiegel (2), la succession de Gayômaretan et de Maschya rappelle ici la façon dont la généalogie des patriarches antédiluviens dans la Genèse, aussi bien d'après le document jéhoviste (3) que d'après le document élohiste (4), après Âdâm place Énôsch, que son nom désigne aussi comme « l'homme » par excellence, l'homme primordial et type (5).

La notion exprimée dans ce récit, que le premier couple humain a formé originairement un seul être androgyne à deux faces, séparé ensuite en deux personnages par la puissance créatrice, se trouve aussi chez les Indiens, dans la narration cosmogonique du *Çatapatha Brâhmana* (6). Ce dernier écrit est compris dans la collection du *Rig-Vêda,* mais très-postérieur à la composition des hymnes du recueil. La rédaction en flotte, par conséquent, entre le

(1) Chap. xv.

(2) *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 457.

(3) *Genes.*, iv, 26.

(4) *Genes.*, v, 6-11.

(5) Gayômaretan, dans ce récit, rappelle également la conception de l'Âdâm-Qadmôn des kabbalistes, prototype céleste de l'homme, antérieur à l'Âdâm terrestre.

(6) Muir, *Sanskrit texts*, 2e édition, t. I, p. 25.

XIV[e] siècle avant notre ère, date approximative des hymnes les plus récents, et le IX[e] siècle, où la collection du *Rig* paraît avoir été définitivement constituée; et elle doit avoir eu lieu plus près de la seconde que de la première époque. Le récit tiré par Bérose des documents chaldéens place aussi « les hommes à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, sur un seul corps, et avec les deux sexes en même temps, » dans la création première, née au sein du chaos avant la production des êtres qui peuplent actuellement la terre (1). Platon, dans son *Banquet* (2), fait raconter par Aristophane l'histoire des androgynes primordiaux, séparés ensuite par les dieux en homme et femme, que les philosophes de l'école ionienne avaient empruntée à l'Asie et fait connaître à la

(1) Beros., Fragm. 1; voy. notre I[er] appendice, I *E*.

(2) P. 289 et suiv. : « A l'origine, il y avait trois genres d'hommes, non seulement les deux que nous voyons encore aujourd'hui, masculin et féminin, mais encore un troisième, tenant des deux à la fois, qui a disparu et dont le nom seul est resté. En effet, existait alors en nom et en réalité l'androgyne, mélange du sexe mâle et du sexe femelle, tandis qu'aujourd'hui le mot même ne s'emploie plus que comme une injure. Son apparence était humaine, mais disposée en rond, le dos et les flancs faisant cercle. Il avait quatre bras et autant de jambes, deux visages exactement semblables au-dessus d'un col arrondi, et dans une même tête quatre oreilles, les attributs des deux sexes et le reste à l'avenant. Il marchait debout, comme les hommes actuels, quand il voulait; mais quand il désirait courir rapidement, il se servait de ses huit membres, à la façon des acrobates qui font la roue. » La narration ajoute que les dieux, séparant les deux moitiés de l'androgyne, en firent des mâles et des femelles qui cherchent à se rejoindre pour former de nouveau l'unité première, d'où l'attrait de l'amour.

Grèce (1). Une des cosmogonies phéniciennes conservées en grec sous le nom de Sanchoniathon (2), parlant des premiers êtres vivants produits au sein de la matière encore à l'état chaotique, les Çophêschamêm ou « contemplateurs du ciel, » semble les décrire comme des androgynes pareils à ceux de Platon, qui se séparèrent entre les deux sexes en même temps qu'ils prirent l'intelligence et le sentiment, quand la lumière fut séparée des ténèbres (3).

D'après notre version Vulgate, d'accord en ceci avec la version grecque des Septante, nous avons l'habitude d'admettre que, selon la Bible, la première femme fut formée d'une côte arrachée au flanc d'Adam. Cependant on doit sérieusement douter de l'exactitude de cette interprétation. Le mot *çêlâ'*, employé ici, signifie, dans tous les autres passages bibliques où on le rencontre, « côté, » et non point « côte » La traduction philologiquement la plus probable du texte de la Genèse est donc celle que nous avons adoptée plus haut. « Yahveh Élohîm fit tomber un profond sommeil sur l'homme, et celui-ci s'endormit ; il prit un de ses côtés, et il en ferma la place avec de la chair. — Et Yahveh Élohîm forma le côté qu'il avait pris à l'homme en femme, et il l'amena à l'homme. — Et l'homme dit : Cette fois celle-ci est l'os de mes os et

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Quaestio cur Plato Aristophanem in convivium induxerit*, p. 19 et suiv.

(2) On la trouvera plus loin, dans le Ier Appendice, II *E*.

(3) C. W. Mansell, *Gazette archéologique*, 1878, p. 137.

la chair de ma chair; celle-ci sera appelée *îsschâh* (femme), parçe qu'elle a été prise du *îsch* (l'homme) (1). » Voilà pour le récit du document jéhoviste; dans l'élohiste, nous avons d'abord : « Élohîm créa l'homme à son image ;.... mâle et femelle il les créa (2). » L'emploi du pronom pluriel semble au premier abord impliquer la notion d'un couple de deux personnes distinctes. Mais plus loin ce pluriel paraît, au contraire, s'appliquer à la nature d'un être double, qui, entre mâle et femelle, constitue un seul Âdâm : « Mâle et femelle il les créa, et il les bénit et les nomma de leur nom Âdâm (3). » Le texte dit *Âdâm*, et non pas *hââdâm* avec l'article, et le verset suivant prouve que le mot est pris ici comme nom appellatif, individuel, et non comme désignation générale de l'espèce. Aussi la tradition juive, aussi bien dans les Targoumim et le Talmud (4) que chez les philosophes savants comme Moïse Maïmonide (5), n'hésite pas à admettre universellement une semblable interprétation, professant qu'Âdâm fut créé à la fois homme et femme, ayant deux visages tournés des deux côtés opposés, et que c'est pendant son assoupissement que le créateur sépara de lui 'Havâh, sa moitié féminine, pour en faire une personne dis-

(1) *Genes.*, II, 21-23.
(2) *Genes.*, I, 28.
(3) *Genes.*, V, 2.
(4) *Bérêschîth rabbâ*, sect. 8, fol. 6, col. 2; *'Éroubîn*, fol. 18, *a*; *Kethoubhôth*, fol. 18, *a*.
(5) *Moré nébouschîm*, II, 30, t. II, p. 247 de la traduction de Munk.

tincte. Parmi les écrivains ecclésiastiques chrétiens des premiers siècles, Eusèbe de Césarée (1) accepte aussi cette manière d'entendre le texte biblique et pense que le récit de Platon sur les androgynes primitifs s'accorde entièrement avec celui des livres Saints (2).

Remarquons, du reste, que l'Évangile place dans la bouche du Christ une allusion au verset de la Genèse sur la création de l'homme : « N'avez-vu pas lu que celui qui fit tout au commencement les fit mâle et femelle? et qu'il a dit : A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère et adhérera à son épouse; et ils seront deux en une seule chair? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le sépare point (3). » Ces paroles semblent impliquer, pour le passage biblique auquel elles se réfèrent, l'explication de la tradition juive plutôt que celle de la Vulgate latine; c'est en la prenant pour point de départ qu'elles ont seulement toute leur force. Déjà Platon représentait les deux moitiés, désormais séparées, de l'androgyne originaire cherchant éternellement à se rejoindre dans

(1) *Praepar. evangel.*, XII, p. 535.

(2) Plusieurs théologiens catholiques ont soutenu et développé cette interprétation, entre autres Augustin Steuco, de Gubbio, choisi par le pape Paul III comme un de ses théologiens au Concile de Trente et préfet de la Bibliothèque Vaticane (*Cosmopoeia vel de mundano opificio,* édit. in-fol., Lyon, 1535, p. 154-156), et le P. Francesco Giorgi, de l'ordre des Frères-Mineurs (*In Scripturam sacram et philosophiam tria millia problemata,* l. I, sect. *De mundi fabrica,* probl. 29, Paris, 1522, in-4°, p. 5).

(3) Matth., XIX, 4-6. Cf. le passage parallèle de Marc, X, 6-9.

une union parfaite (1). Le Sauveur en fait le symbole de la sainte indissolubilité du mariage (2).

(1) « La cause du désir d'un mélange si parfait avec la personne aimée, qu'on ne soit plus qu'un avec elle, est que notre nature primitive était une et que nous étions autrefois un tout parfait. Le désir et la poursuite de cette unité s'appellent amour. » *Conviv.* p. 192.

(2) Il est évident, du reste, que dans la pensée qui a dicté l'enchaînement des faits pour l'auteur de l'ancien document jéhoviste, comme dans celle d'après laquelle a procédé, en mettant ce document en œuvre, le rédacteur définitif de la *Genèse*, faire créer les corps de l'homme et de la femme unis l'un à l'autre, pour en tirer ensuite 'Havâh, c'était montrer hautement l'égalité primordiale établie par Dieu dans le couple humain. La femme est donnée à l'homme comme « une aide qui lui corresponde » (*Genes.*, II, 18 et 20), et si elle lui est ensuite subordonnée, c'est le châtiment formel de son rôle dans le premier péché (*Genes.*, III, 16).

CHAPITRE II

LE PREMIER PÉCHÉ

L'idée de la félicité édénique des premiers humains constitue l'une des traditions universelles. Pour les Égyptiens, le règne terrestre du dieu Râ, qui avait inauguré l'existence du monde et de l'humanité, était un âge d'or auquel ils ne songeaient jamais sans regret et sans envie ; pour dire d'une chose qu'elle était supérieure à tout ce qu'on pouvait imaginer, ils afflrmaient « ne pas en avoir vu la pareille depuis les jours du dieu Râ (1). »

Cette croyance à un âge de bonheur et d'innocence par lequel débuta l'humanité se trouve aussi chez tous les peuples de race aryenne ou japhétique ; c'est une de celles qu'ils possédaient déjà antérieurement à leur séparation, et tous les érudits ont depuis longtemps remarqué que c'est là un des points où leurs traditions se rattachent le plus formellement à un fond commun avec celles des Sémites, avec celles dont

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 38.

nous avons l'expression dans la Genèse (1). Mais chez les nations aryennes, cette croyance se lie intimement à une conception qui leur est spéciale, celle des quatre âges successifs du monde. C'est dans l'Inde que nous trouvons cette conception à son état de plus complet développement. Les choses créées, et avec elles l'humanité, doivent durer 12,000 années divines, dont chacune comprend 360 années des hommes. Cette énorme période de temps se divise en quatre âges ou époques : l'âge de la perfection ou Kritayouga ; l'âge du triple sacrifice, c'est-à-dire du complet accomplissement de tous les devoirs religieux, ou Trêtayouga ; l'âge du doute et de l'obscurcissement des notions de la religion, le Dvaparayouga ; enfin l'âge de la perdition ou Kaliyouga, qui est l'âge actuel et qui se terminera par la destruction du monde (2). Chez les Grecs, dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode (3), nous avons exactement la même succession d'âges, mais sans que leur durée soit évaluée en années et en supposant au commencement de chacun d'eux la production d'une humanité

(1) Voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 342 et suiv.; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 528 et suiv.; E. Burnouf, *Bhâgavata Pourâna*, t. III, préface, p. XLVIII et suiv.; Spiegel, dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. V, p. 229; Maury, article *Age* dans l'*Encyclopédie nouvelle; Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 371; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 457.

(2) C'est ainsi que le système est exposé dans les Lois de Manou : I, 68-86. — Pour ses développements ultérieurs, voy. Wilson, *Wishnu-Purâna*, p. 23-26 et 259-271; cf. p. 632.

(3) V. 103-199.

nouvelle ; la dégénérescence graduelle qui marque cette succession d'âges est exprimée par les métaux dont on leur applique les noms, l'or, l'argent, l'airain et le fer. Notre humanité présente est celle de l'âge de fer, le pire de tous, bien qu'il ait commencé par les héros. Le mazdéisme zoroastrien admet aussi la théorie des quatre âges (1), et nous la voyons exprimée dans le *Boundéhesch* (2), mais sous une forme moins rapprochée de celle des Indiens que chez Hésiode, et sans le même esprit de désolante fatalité. La durée de l'univers y est de 12,000 ans, divisée en quatre périodes de 3,000. Dans la première tout est pur ; le dieu bon, Ahouramazdâ, règne seul sur sa création, où le mal n'a pas encore fait son apparition ; dans la seconde, Angrômainyous sort des ténèbres où il était resté d'abord immobile et déclare la guerre à Ahouramazdâ (3) ; c'est alors que commence leur lutte de 9,000 ans, qui remplit trois âges du monde. Pendant 3,000 ans, Angrômainyous est sans force ; pendant 3,000 autres années, les succès des deux principes se balancent d'une manière égale ; enfin le mal l'emporte dans le dernier âge, qui est celui des temps historiques ; mais il doit se terminer par la défaite finale d'Angrômainyous, que suivra la résur-

(1) Théopompe, cité par l'auteur du traité *Sur Isis et Osiris* attribué à Plutarque (c. 47), signalait déjà cette doctrine comme existant chez les Perses. Il faut, du reste, consulter à son sujet le mémoire de M. Spiegel intitulé *Studien über das Zend-Avesta*, dans le tome V de la *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellschaft.*

(2) Chap. XXXIV.

(3) *Boundéhesch*, I.

rection des morts et la béatitude énernelle des justes rendus à la vie (1). La venue du prophète de l'Irân, de Zarathoustra (Zoroastre) est placée à la fin du troisième âge, précisément au milieu de la période de 6,000 ans que l'on attribue à la durée de l'espèce humaine dans ses conditions actuelles (2), et chacun des millénaires qui suivront se terminera aussi par l'apparition d'un prophète, d'abord Oukchyat-ereta, puis Oukchyat-nemô, et enfin Çaoschyant, qui doit remporter la victoire définitive sur le mauvais principe.

Quelques savants trop hardis, comme Ewald (3) et M. Maury (4), se sont efforcés de retrouver dans l'économie générale de l'histoire biblique des traces de ce système des quatre âges du monde. Mais la critique impartiale doit reconnaître qu'ils n'y ont pas réussi ; les constructions sur lesquelles ils ont voulu étayer leur démonstration sont absolument artificielles, en contradiction avec l'esprit du récit biblique, et s'écroulent d'elles-mêmes (5). M. Maury reconnaît,

(1) *Boundéhesch,* XXXI.

(2) Spiegel, *Érânische Alterthumskunde,* t. I, p. 507.

(3) *Geschichte des Volkes Israël,* 2e édit., t. I, p. 342-348.

(4) Dans l'article *Age* de l'*Encyclopédie nouvelle.*

(5) Ewald compte ainsi les quatre âges du monde qu'il croit discerner dans la Bible : 1° de la création au déluge; 2° du déluge à Abrâhâm; 3° d'Abrâhâm à Moscheh; 4° depuis la promulgation de la mosaïque. Les époques ainsi déterminées n'ont guère de ressemblance avec les âges d'Hésiode ou des Lois de Manou. Il est bon, d'ailleurs, de noter que partout où nous rencontrons, comme chez les Indiens, les Iraniens et les Grecs, l'existence simultanée de la théorie des quatre âges du monde et de la tradition du déluge, elles sont absolument indépendantes l'une de l'autre et sans liaison, ce qui in-

d'ailleurs, tout le premier (1) qu'il y a une opposition fondamentale entre la tradition biblique et la légende de l'Inde brahmanique ou d'Hésiode. Dans cette dernière, comme il le remarque, on ne voit « aucune trace d'une prédisposition à pécher, transmise par un héritage du premier homme à ses descendants, aucun vestige du péché originel. » Sans doute, comme l'a dit si éloquemment Pascal, « le nœud de notre condition prend ses retours et ses replis dans cet abime, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ; » mais la vérité de la déchéance et de la tache originelle est une de celles contre lesquelles l'orgueil humain s'est le plus constamment

dique une origine différente, sortant de deux sources qui n'ont rien eu de commun. Nulle part le déluge ne coincide avec la transition entre deux des âges du monde.

Cependant il est un point où un rapprochement doit être établi entre les données de l'Inde et celles de la Bible. Les Lois de Manou disent que dans les quatre âges successifs du monde la durée de la vie humaine va en décroissant dans la proportion de 4, 3, 2, 1 ; dans la Bible les patriarches antédiluviens vivent 900 ans environ, sauf 'Hanôch, qui est enlevé vivant au ciel; Schêm vit ensuite 600 ans; ses trois premiers descendants entre 430 et 460; aux quatre générations qui suivent la durée de vie est entre 200 et 240 ans; enfin à partir d'Abrâhâm l'existence des patriarches se rapproche des données normales et n'atteint plus 200 ans comme maximum. Les traditions chaldéennes admettaient aussi cette décroissance successive de la vie humaine, mais en accumulant de bien autres chiffres au début. Ainsi le premier roi postdiluvien y régnait encore, d'après Bérose (*ap.* Euseb., *Chronic. armen.*, I, 4, p. 17, ed. Mai), 2,400 ans et son fils 2,700. Sur une indication analogue dans un fragment cunéiforme original, voy. G. Smith, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 371.

(1) *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 371.

révolté, celle à laquelle il a cherché tout d'abord à se soustraire. Aussi, de toutes les parties de la tradition primitive sur les débuts de l'humanité, est-ce celle qui s'est oblitérée le plus vite. Dès que les hommes ont senti naître le sentiment de superbe que leur inspiraient les progrès de leur civilisation, les conquêtes sur le monde matériel, ils l'ont répudiée. Les philosophies religieuses qui se sont fondées en dehors de la révélation, dont le dépôt se maintenait chez le peuple choisi, n'ont pas tenu compte de la déchéance. Et comment d'ailleurs cette doctrine eût-elle pu cadrer avec les rêveries du panthéisme et de l'émanation ?

En repoussant la notion du péché originel et en substituant à la doctrine de la création celle de l'émanation, la plupart des peuples de l'antiquité païenne ont été conduits à la désolante conclusion qui est contenue dans la théorie des quatre âges, telle que l'admettent les livres des Indiens et la poésie d'Hésiode. C'est la loi de la décadence et de la péjoration continue, que le monde antique a cru sentir si lourdement peser sur lui. A mesure que le temps s'écoule et éloigne les choses de leur foyer d'émanation, elles se corrompent et deviennent pires. C'est l'effet d'une destinée inexorable et de la force même de leur développement. Dans cette évolution fatale vers le déclin, il n'y a plus place pour la liberté humaine ; tout tourne dans un cercle auquel il n'y a pas moyen d'échapper. Chez Hésiode, chaque âge marque une décadence sur celui qui précède, et, comme le poète

l'indique formellement pour l'âge de fer commencé par les héros, chacun d'eux pris isolément suit la même pente descendante que leur ensemble (1). Dans l'Inde, la conception des quatre âges ou *yougas*, en se développant et en produisant ses conséquences naturelles, enfante celle des *manvantaras*. Dans cette nouvelle donnée, le monde, après avoir accompli ses quatre âges toujours pires, est soumis à une dissolution, *pralaya*, quand les choses sont arrivées à un tel point de corruption qu'elles ne peuvent plus subsister; puis recommence un nouvel univers, avec une nouvelle humanité, astreints au même cycle d'évolutions nécessaires et fatales, qui parcourent à leur tour leur quatre *yougas* jusqu'à une nouvelle dissolution; et ainsi de suite à l'infini. C'est la fatalité du destin sous la forme la plus cruellement inexorable, et en même temps la plus destructive de toute vraie morale. Car il n'y a plus de responsabilité là où il n'y

(1) On retrouve la même idée dans la donnée égyptienne de la succession des règnes terrestres des dieux, des demi-dieux, des héros et des hommes, telle qu'elle résulte des fragments de Manéthon, corroborés par le témoignagne des textes indigènes.

Bien qu'inférieure aux deux précédentes, la troisième des périodes antérieures aux rois humains, celle des 'Hor-schesou ou « serviteurs d'Horus, » que les fragments de Manéthon appellent si singulièrement Mânes, Νέκυες, au lieu de Héros (voy. Goodwin, *Zeitschrift fur Ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1867, p. 49), constituait encore un âge très-supérieur au nôtre, un âge de bonheur et de perfection relative (Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 7 et suiv.). « C'est ce qu'on avait vu dans le temps des dieux, lors des 'Hor-schesou, » dit, pour exprimer quelque chose de parfait, une inscription de Tombos, en Nubie, datant du régne de Tahoutmès Ier (Lepsius, *Denkmœler aus Ægypten und Æthiopien*, part. III, pl. V, *a*).

a pas de liberté; il n'y a plus en réalité ni bien ni mal, là où la corruption est l'effet d'une loi d'évolution inéluctable.

Combien plus consolante est la donnée biblique, qui au premier abord semble si dure pour l'orgueil humain, et quelles incomparables perspectives morales elle ouvre à l'esprit! Elle admet que l'homme est déchu, presque aussitôt après sa création, de son état de pureté originaire et de sa félicité édénique. En vertu de la loi d'hérédité qui est partout empreinte dans la nature, c'est la faute commise par les premiers ancêtres de l'humanité, dans l'exercice de leur liberté morale, qui a condamné leur descendance à la peine, qui la prédispose au péché en lui léguant la tache originelle. Mais cette prédisposition au péché ne condamne pas fatalement l'homme à le commettre ; il peut y échapper par le choix de son libre arbitre; de même, par ses efforts personnels, il se relève graduellement de l'état de déchéance matérielle et de misère où l'a fait descendre la faute de ses auteurs. Les quatre âges de la conception païenne déroulent le tableau d'une dégénérescence constante. Toute l'économie de l'histoire biblique, depuis les premiers chapitres de la Genèse qui y servent de point de départ, nous offre le spectacle d'un relèvement continu de l'humanité à partir de sa déchéance originelle. D'un côté la marche est constamment descendante, de l'autre constamment ascendante. L'Ancien Testament, qu'il faut embrasser ici tout entier d'une vue générale, s'occupe peu de cette marche ascendante en ce

qui est du développement de la civilisation matérielle, dont il indique cependant en passant les principales étapes d'une manière fort exacte. Ce qu'il retrace, c'est le tableau du progrès moral et du développement toujours plus net de la vérité religieuse, dont la notion va en se spiritualisant, s'épurant et s'élargissant toujours davantage, chez le peuple choisi, par une succession d'échelons que marquent la vocation d'Abrâhâm, la promulgation de la loi mosaïque, enfin la mission des prophètes, lesquels annoncent à leur tour le dernier et suprême progrès. Celui-ci résulte de la venue du Messie; et les conséquences de ce dernier fait providentiel iront toujours en se développant dans le monde en tendant à une perfection dont le terme est dans l'infini. Cette notion du relèvement après la déchéance, fruit des efforts libres de l'homme assisté par la grâce divine et travaillant dans la limite de ses forces à l'accomplissement du plan providentiel, l'Ancien Testament ne le montrait que chez un seul peuple, celui d'Israël; mais l'esprit chrétien en a étendu la vue à l'histoire universelle de l'humanité. Et c'est ainsi qu'est née la conception de cette loi du progrès constant, que l'antiquité n'a pas connue, à laquelle nos sociétés modernes sont si invinciblement attachées, mais qui, nous ne devons jamais l'oublier, est fille du christianisme (1).

(1) Ai-je besoin d'ajouter que je repousse de toute mon énergie la théorie de la dégénérescence, si éloquemment exprimée par Joseph de Maistre dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et qui a malheureusement séduit de nos jours tant d'intelligences portées au re-

Revenons aux traditions sur le premier péché, parallèles à celle de la Genèse, dont la rédaction appartient au document jéhoviste.

Le zoroastrisme ne pouvait manquer d'admettre cette donnée traditionnelle et de la conserver. Il aurait plutôt créé de toutes pièces un mythe analogue, s'il ne l'avait pas trouvée dans les antiques souvenirs qu'il pliait à sa doctrine. Cette tradition cadrait, en effet, trop bien avec son système de dualisme à base spirituelle, bien qu'encore imparfaitement dégagé de la confusion entre le monde physique et le monde moral. Elle expliquait de la façon la plus naturelle comment l'homme, créature du dieu bon, et par suite parfaite à l'origine, était tombé en partie sous la puissance du mauvais esprit, contractant ainsi la souillure qui le rendait dans l'ordre moral sujet au péché, dans l'ordre matériel soumis à la mort et à toutes les misères qui empoisonnent la vie terrestre. Aussi la notion du péché des premiers auteurs de l'humanité, dont l'héritage pèse constamment sur leur descendance, est-elle fondamentale dans les livres mazdéens. La modification des légendes relatives au premier homme finit même, dans les cons-

gret d'un passé que leur imagination crée de toutes pièces? Cette théorie, aussi insoutenable au point de vue scientifique que philosophiquement monstrueuse, et contre laquelle tous les instincts généreux de l'homme se révoltent, n'est que le renouvellement de la désolante conception du paganisme, sur la marche générale de l'histoire. Il est curieux que son auteur ne s'en soit pas aperçu. Mais il avait plus de talent que de science et surtout de bon sens, et, pour ma part, je ne me rangerai jamais parmi ses disciples.

tructions mythiques des derniers temps du zoroastrisme, par amener une assez singulière répétition de ce souvenir de la première faute, à plusieurs générations successives dans les âges initiaux de l'humanité.

Originairement — et ceci est maintenant un des points les plus solidement établis pour la science (1) — originairement, dans les légendes communes aux Aryas orientaux antérieurement à leur séparation en deux branches, le premier homme était le personnage que les Iraniens appellent Yima et les Indiens Yâma. Fils du ciel et non de l'homme, Yima réunit sur lui les traits que la Genèse sépare en les appliquant à Âdâm et à Nô'ah, les pères des deux humanités antédiluvienne et postdiluvienne (2). Plus tard, il est seulement le premier roi des Iraniens, mais un roi dont l'existence, comme celle de ses sujets, se passe au milieu de la béatitude édénique, dans le paradis de l'Airyana-Vaedja (3), séjour des premiers hommes.

(1) Windischmann, *Ursagen der arischen Vœlker,* dans le tome XXX des *Mémoires de l'Académie de Bavière;* Roth, *Zeitschrift der deutschen Morgenlœndischen Gesellschaft*, t. IV, p. 417 et suiv.; Ad. Kuhn, *Sprachvergleichung und Urgeschichte der Indogermanische Vœlker*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, part. 2; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 519, fournissent les preuves des assertions que nous ne pouvons que formuler ici en passant.

(2) Voy. de Harlez, *Avesta*, t. I, p. 89; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 439.

(3) *Vendidâd*, II; il y est aussi raconté comment Yima préserva du déluge les germes des hommes, des animaux et des plantes. — Voy. encore *Yescht* V, 25-27; IX, 8-12; XV, 15-17; *Boundéhesch*, XVII.

Mais après un temps de vie pure et sans tache, Yima commet le péché qui pèsera sur sa descendance ; et ce péché, lui faisant perdre la puissance et le rejetant hors de la terre paradisiaque, le livre au pouvoir du serpent, du mauvais esprit Angrômainyous (1), qui finit par le faire périr dans d'horribles tourments (2). C'est un écho de cette tradition sur la perte du paradis à la suite d'une faute inspirée par l'esprit du mal, que nous lisons dans un des morceaux incontestablement les plus antiques que renferme la collection des écritures sacrées du zoroastrisme (3) : « J'ai créé le premier et le meilleur des lieux et des séjours, moi qui suis Ahouramazdâ : l'Airyana-Vaedja d'excellente nature. Mais contre celui-ci Angrômainyous, le meurtrier, créa une chose ennemie, le serpent issu du fleuve, et l'hiver, œuvre des Daevas. » Et c'est ce fléau, causé par la puissance du serpent, qui oblige à quitter pour jamais la région paradisiaque.

Plus tard, Yima n'est plus le premier homme, ni même le premier roi. La période de mille ans, attribuée à son existence édénique (4), est divisée entre plusieurs générations successives, qui occupent le même espace de temps depuis le moment où Gayômaretan, l'homme type, commence à se trouver en

(1) *Yescht* XIX, 31-38; *Boundéhesch*, XXIII et XXXII; *Sad-der*, 94.

(2) *Yescht* XIX, 46.

(3) *Vendidâd*, I, 5-8.

(4) *Yescht* XVII, 30. — Il est assez remarquable que la vie d'Âdâm, d'après la *Genèse*, étant de 930 ans, se rapproche beaucoup de cette durée.

butte aux efforts hostiles de l'esprit mauvais, jusqu'à la mort de Yima (1). C'est le système adopté par le *Boundéhesch*. L'histoire de la faute qui a fait perdre à Yima son bonheur édénique, en le mettant au pouvoir de l'ennemi, reste toujours attachée au nom de ce héros. Mais cette faute n'est plus le premier péché, et, pour pouvoir être attribué aux ancêtres d'où descendent tous les hommes, celui-ci est raconté une première fois par un véritable double emploi, en y étant rapporté au premier couple dont l'existence soit complètement terrestre et pareille à celle des autres hommes, à Maschya et Maschyâna.

« L'homme fut, le père du monde fut. Le ciel lui était destiné, à condition qu'il serait humble de cœur, qu'il ferait avec humilité l'œuvre de la loi, qu'il serait pur dans ses pensées, pur dans ses paroles, pur dans ses actions, et qu'il n'invoquerait pas les Daevas. Dans ces dispositions, l'homme et la femme devaient faire réciproquement le bonheur l'un de l'autre. Telles furent aussi au commencement leurs pensées ; telles furent leurs actions. Ils s'approchèrent et eurent commerce ensemble.

« D'abord ils dirent ces paroles : « C'est Ahouramazdâ qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les « bestiaux, les astres, la lune, le soleil, et tous les « biens qui viennent d'une racine pure et d'un fruit « pur. » Ensuite le mensonge courut sur leurs pensées ; il renversa leurs dispositions et leur dit : « C'est

(1) Voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 504.

« Angrômainyous qui a donné l'eau, la terre, les « arbres, les animaux et tout ce qui a été nommé ci-« dessus. » Ce fut ainsi qu'au commencement Angrômainyous les trompa sur ce qui regardait les Daevas ; et jusqu'à la fin ce cruel n'a cherché qu'à les séduire. En croyant ce mensonge, tous deux devinrent pareils aux démons, et leurs âmes seront dans l'enfer jusqu'au renouvellement des corps.

« Ils mangèrent pendant trente jours, se couvrirent d'habits noirs. Après ces trente jours, ils allèrent à la chasse ; une chèvre blanche se présenta ; ils tirèrent avec leur bouche du lait de ses mamelles, et se nourrirent de ce lait qui leur fit beaucoup de plaisir.....

« Le Daeva qui dit le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois *et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un.*

« Après trente jours et trente nuits, un mouton gras et blanc se présenta ; ils lui coupèrent l'oreille gauche. Instruits par les Yazatas célestes, ils tirèrent le feu de l'arbre konar en le frottant avec un morceau de bois. Tous deux mirent le feu à l'arbre ; ils activèrent le feu avec leur bouche. Ils brûlèrent d'abord des morceaux de l'arbre konar, puis du dattier et du myrte. Ils firent rôtir ce mouton, qu'ils divisèrent en trois portions (1)..... Ayant mangé de

(1) Dans le *Yaçna* (XXXII, 8), c'est Yima qui a appris aux hommes à couper la viande en morceaux et à la manger. Windischmann (*Zoroastrische Studien,* p. 27) a rapproché ceci avec raison de *Genes.,* IX, 3.

la chair de chien, ils se couvrirent de la peau de cet animal. Ils s'adonnèrent ensuite à la chasse et se firent des habits du poil des bêtes fauves (1). »

Remarquons ici qu'également dans la Genèse la nourriture végétale est la seule dont le premier homme use dans son état de béatitude et de pureté, la seule que Dieu lui ait permise (2) ; la nourriture animale ne devient licite qu'après le déluge (3). C'est aussi après le péché que Âdâm et 'Havâh se couvrent de leur premier vêtement, que Yahveh leur façonne lui-même avec des peaux de bêtes (4).

Non moins frappant est le récit que nous rencontrons dans les traditions mythiques des Scandinaves, conservées par l'*Edda* de Snorre Sturluson (5), et qui appartient aussi au cycle des légendes germaniques (6). La scène ne se passe pas parmi les humains, mais entre des êtres de race divine, les Ases. L'immortelle Idhunna demeurait avec Bragi, le premier des skaldes ou chantres inspirés, à Asgard, dans le Midhgard, le milieu du monde, le paradis, dans un état de parfaite innocence. Les dieux avaient confié à sa garde les pommes de l'immortalité ; mais Loki le rusé, l'auteur de tout mal, le représentant du mauvais principe, la séduisit avec d'autres pommes qu'il avait découvertes, disait-il, dans un bois. Elle l'y suivit

(1) *Boundéhesch,* XV.
(2) *Genes.,* I, 29; II, 9 et 16; III, 2.
(3) *Genes.,* IX, 3.
(4) *Genes.,* III, 21.
(5) *Gylfaginning*, str. 26 et 33; *Bragarœdhur*, str. 56.
(6) Raszmann, *Deutsche Heldensage,* t. I, p. 55.

pour en cueillir; mais soudain elle fut enlevée par un géant, et le bonheur ne fut plus dans Asgard.

George Smith, parmi les fragments retrouvés par lui de la Genèse chaldéo-assyrienne, a cru pouvoir en interpréter un comme se rapportant à la chute du premier homme et contenant la malédiction prononcée par le dieu Êa contre lui, après son péché (1). Mais c'était une illusion, qui s'est aujourd'hui dissipée devant une étude plus approfondie du document cunéiforme. La traduction de Smith, trop hâtive, insuffisamment mûrie et d'ailleurs fort peu intelligible, était erronée d'un bout à l'autre (2). Depuis, M. Oppert a donné une version toute autre du même texte (3), la première qui ait un caractère véritablement scientifique, dans laquelle le sens commence à se dégager assez clairement, bien qu'il y ait encore un bon nombre de détails obscurs et incertains. Ce qui est du moins établi dès à présent, c'est que ce morceau n'a trait en aucune façon au péché originel et à la malédiction de l'homme. Nous devons donc l'écarter absolument du cercle de nos recherches, en nous efforçant d'avertir ceux qui seraient tentés d'en faire usage dans le commentaire de la Bible, sur la foi de l'assyriologue anglais qui y avait attribué une semblable signification.

(1) *Chaldean account of Genesis*, p. 83 et suiv. — Le texte original est publié dans Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 81.

(2) C'est ce que remarquait déjà M. Friedrich Delitzsch, dans les notes de sa traduction allemande du livre de Smith (p. 301).

(3) Dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 416 et suiv.

Nous n'avons donc pas de preuve formelle et directe de ce que la tradition du péché originel, telle que la racontent nos Livres Saints, ait fait partie du cycle des récits de Babylone et de la Chaldée sur les origines du monde et de l'homme. On n'y trouve non plus aucune allusion dans les fragments de Bérose. Malgré ce silence, le parallélisme des traditions chaldéennes et hébraïques, sur ce point comme sur les autres, a en sa faveur une probabilité si grande, qu'elle équivaut presque à une certitude (1). Nous reviendrons plus loin sur certains indices fort probants de l'existence de mythes relatifs au paradis terrestre dans les traditions sacrées du bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre (2). Mais il importe de nous arrêter quelques instants aux représentations de la plante mystérieuse et sacrée que les bas-reliefs assyriens nous font voir si souvent, gardée par des génies célestes (3). Aucun texte n'est venu jusqu'à présent éclairer le sens de ce symbole, et l'on doit déplorer une telle lacune, que combleront sans doute un jour des documents nouveaux. Mais par l'étude des seuls monuments figurés, il est impossible de se méprendre sur la haute importance de cette représentation de la plante sacrée. Qu'elle soit seule,

(1) Voyez ce que dit à ce sujet M. Friedrich Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 305 et suiv.

(2) Voyez Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 316-323.

(3) Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 6, 7, 8, 9, 39, 44 et 47; Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 136.

comme il arrive quelquefois (1), adorée par des figures royales (2), ou bien, comme je viens de le dire, gardée par des génies dans une attitude d'adoration, c'est incontestablement un des emblêmes les plus élevés de la religion ; et ce qui achève de lui assurer ce caractère, c'est que souvent au-dessus de la plante nous voyons planer l'image symbolique du dieu suprême, le disque ailé, surmonté ou non d'un buste humain (3). Les cylindres de travail babylonien ou assyrien ne présentent pas cet emblême moins fréquemment que les bas-reliefs des palais de l'Assyrie, toujours dans les mêmes conditions et en lui attribuant autant d'importance (4).

Il est bien difficile de ne pas rapprocher cette plante mystérieuse, en qui tout fait voir un symbole religieux de premier ordre, des fameux arbres de la vie et de la science, qui jouent un rôle si considérable dans l'histoire du premier péché (5). Toutes les traditions paradisiaques les mentionnent : celle de la *Genèse*, qui semble admettre tantôt deux arbres, celui de la vie et celui de la science (6), tantôt un seule-

(1) Botta, t. II, pl. 119.

(2) Layard, pl. 25.

(3) Layard, pl. 6 et 39.

(4) Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVII, n° 5; XXVI, n° 8; XXVII, n° 2; LIV, n° 5; LIV B, n° 3.

(5) Voyez Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 323-330; Ewald, *Lehre der Bibel von Gott*, t. III, p. 72; E. Schrader, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. I, p. 124 et suiv.; W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, p. 189 et suiv.

(6) *Genes.*, II, 9.

ment, réunissant les deux attributions (1), dans le milieu du jardin de 'Êden; celle de l'Inde, qui appelle cet arbre Kalpavrikcha, Kalpadrouma ou Kalpatarou, « arbre des désirs ou des périodes, » et en suppose quatre, plantés sur les quatre contre-forts du mont Mêrou (2); enfin celle des Iraniens, qui n'admet tantôt qu'un seul arbre, sortant du milieu même de la source sainte Ardvî-çoûra dans l'Airyana-vaedja (3), tantôt deux, correspondant exactement à ceux du Gan-'Êden biblique (4). Le rapprochement est d'autant plus naturel que les Sabiens ou Mendaïtes, sectaires aux trois-quarts païens qui habitent les environs de Bassorah et conservent un grand nombre de traditions religieuses babyloniennes, connaissent aussi l'arbre de vie et le désignent dans leurs livres sous le nom de Setarvan, « celui qui ombrage (5). » Le plus ancien nom de Babylone, dans l'idiome de la population antésémitique, Tin-tir-kî, signifie « le lieu de l'arbre de vie (6). » Enfin, comme l'a remarqué

(1) *Genes.*, II, 17; III, 1-7.

(2) Voyez Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, p. 582-584; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 20.

(3) *Boundéhesch*, XXVIII.

(4) Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 165-177; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 465.

C'est évidemment des Iraniens qu'une partie des populations tatares de la Sibérie ont reçu la notion de l'arbre de vie, qui tient une place considérable dans leurs traditions populaires (A. Schiefner, *Heldensagen der Minussinischen Tataren*, p. 62 et suiv.).

(5) Norberg, *Codex Nasaraeus*, t. III, p. 68; *Onomast. ad Codic. Nasar.*, p. 117.

(6) En effet, *tin* est le mot « vie » (Syllabaire cunéiforme, A, n° 153; voy. Fr. Lenormant, *Études sur quelques parties des Syl-*

avec raison M. Schrader (1), la figure de la plante sacrée, que nous assimilons à celle des traditions édéniques, apparaît comme un symbole de vie éternelle sur les curieux sarcophages en terre émaillée, appartenant aux derniers temps de la civilisation chaldéenne, après Alexandre le Grand, que l'on a découverts à Warkah, l'ancienne Ourouk (2).

La manière de représenter cette plante sacrée varie dans les bas-reliefs assyriens et y offre des degrés divers de complication (3). C'est cependant toujours une plante de moyenne hauteur, au port pyramidal, avec une hampe qui se dresse garnie de nombreux rameaux, et à la base un bouquet de larges feuilles. Dans un unique exemple (4), le végétal semble être déterminé d'une manière assez nette ; on y reconnaît l'*Asclepias acida* ou *Sarcostemma viminalis* des bo-

labaires cunéiformes, § IX) ; *tir* veut dire « arbre » et plutôt encore « bocage, groupe d'arbres » (Friedrich Delitzsch, *Assyrische Studien*, p. 120) ; enfin rien n'est mieux connu que le sens du mot *kî*, « terre » et « lieu » (Syllabaire, A, nos 182 et 183).

Toutes les interprétations prématurément données du nom de Tin-tir-kî, dans les premiers temps des déchiffrements cunéiformes, comme « porte de vie » (H. Rawlinson), « porte de justice » (Finzi), « ville de la racine des langues » (Fr. Lenormant), « ville de la tribu sauvée » (Oppert), étaient absolument fausses et doivent être rejetées, ainsi que les conséquences que l'on avait cru pouvoir édifier sur ces bases vicieuses.

(1) *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. I, p. 125.

(2) Loftus, *Travels and researches in Chaldæa and Susiana*, p. 203 et suiv. ; Birch, *History of ancient pottery*, t. I, p. 150.

(3) Voyez G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world*, 2e édit., t. II, p. 7 et suiv.

(4) Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 150.

tanistes (1), la plante du Soma des Aryas de l'Inde et du Haoma des Iraniens, dont les branches écrasées fournissent la liqueur enivrante que l'on offre en libation aux dieux, et que l'on identifie avec le breuvage céleste de vie et d'immortalité. Mais le plus souvent la plante sacrée prend un aspect conventionnel et décoratif, qui ne répond exactement à aucun type de la nature (2). Or, c'est précisément cette figure toute de convention que les Perses ont empruntée à l'art assyro-babylonien, et qui représente le Haoma sur les gemmes, cylindres ou cônes, de travail persique, gravés au temps des Achéménides (3). Un tel emprunt de la figure la plus habituelle de la plante sacrée des Chaldéens et des Assyriens, prise par les Perses pour représenter le Haoma, bien qu'elle ne ressemblât guère au végétal réel, prouve qu'ils avaient reconnu une certaine analogie dans la conception des deux emblêmes. En effet, les emprunts de ce genre ont été faits avec un grand discernement

(1) Voyez Roxburgh, *Flora Indica*, t. II, p. 31.

(2) M. Mannhardt (*Wald und Feldkulte*, t. II, p. 262) remarque avec raison que le plus souvent la représentation semble copiée sur une sorte de *Mai*, composé artificiellement avec des parties prises à des végétaux divers et lié de bandelettes.

(3) Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXI, n°s 1 et 6; XXXII, n° 3; XXXIV, n° 8; XXXIX, n° 3; XLIX, n° 9; LVII, n° 1.

Cette image était encore employée pour la même représentation du temps des Sassanides, et l'on a pu suivre l'histoire des vicissitudes curieuses qui la firent imiter comme un motif d'ornementation désormais indifférent, par les Arabes d'abord, puis jusque dans quelques édifices occidentaux de la période romane (Ch. Lenormant, *Anciennes étoffes du Mans et de Chinon*, dans le tome III des *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier).

par les Perses, et s'ils prenaient l'art chaldéo-assyrien pour modèle et pour enseignement, ils n'ont adopté parmi les symboles religieux du bassin de l'Euphrate et du Tigre que ceux qui pouvaient s'appliquer à leurs propres doctrines, et même à un mazdéisme très-pur (1). L'adoption de l'image de la plante divine chaldéo-assyrienne, pour en faire celle du Haoma, est donc un indice décisif qu'une assimilation avait pu être faite entre ces symboles, et nous y trouvons une nouvelle preuve en faveur du rapprochement que nous établissons entre la plante gardée par les génies sur les monuments assyriens ou babyloniens, et l'arbre de vie des traditions paradisiaques. En effet, si les Indiens varient d'opinions sur la nature des arbres mystérieux de leur paradis terrestre du Mêrou, si même le plus souvent ils en admettent quatre espèces différentes (2), et si le *Boundéhesch* pehlevi, en donnant à l'arbre de l'Airyana-Vaedja le

(1) Ainsi, de toutes les représentations divines, ils n'ont conservé que la figure emblématique d'Ilou ou d'Asschour, le plus élevé et le moins matériel des personnages du panthéon chaldéo-assyrien, celui qu'on pouvait le mieux rapprocher d'Ahouramazdâ; les archanges célestes, Igigi ou Igaga, à quatre ailes et à figure purement humaine, sont devenus, comme au tombeau de Cyrus, les Ameschaçpentas du zoroastrisme; les images monstrueuses des êtres surnaturels et des génies du monde inférieur ont été données aux Daevas; le combat d'Adar, de Nergal ou de Maroudouk contre ces monstres a fourni le type plastique du combat d'Ahouramazdâ contre Angrômainyous ou des Yazatas célestes contre les Daevas infernaux » (Voyez Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 327).

(2) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 162 et suiv.; A. De Gubernatis, *Mythologie des plantes*, t. I, p. 261.

nom de *khembe* (1), semble avoir eu en vue l'un des végétaux que les Indiens placent sur les contre-forts du Mêrou, le *Nauclea orientalis,* qu'ils appellent en sanscrit *kadamba* (2), c'est « le Haoma blanc, » le Haoma type qui est presque constamment dans les livres sacrés des Mazdéens la plante de vie paradisiaque, prenant naissance au milieu de la source Ardvî-çoûra, et distillant le breuvage d'immortalité (3). Les Aryas de l'Inde attachaient une idée analogue à leur Soma, car la liqueur fermentée qu'ils fabriquaient en pilant dans un mortier les rameaux de cette plante, et qu'ils offraient aux dieux dans leurs libations, est appelée par eux *amritam,* « ambroisie, liqueur qui rend immortel. » Le Haoma et son jus sacré est aussi appelé « celui qui éloigne la mort » dans le IXe chapitre du *Yaçna* des Zoroastriens. C'est pour cela que chez les Indiens et les Iraniens, la personnification de la plante et de la liqueur sacrée, le dieu Soma ou Haoma, prototype du Dionysos grec, devient une divinité lunaire, en tant que gardien de l'ambroisie, emmagasinée par les dieux dans la lune (4). Et ici un dernier rapprochement s'impose, en présence des bas-reliefs assyriens où c'est par des

(1) *Boundéhesch*, XXX.

(2) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 156.

(3) Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 165-177; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 465.

(4) Voyez Langlois, *Mémoire sur la divinité vêdique appelée Soma*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, nouv. série, t. XIX, 2e partie; Windischmann, *Ueber den Somakultus der Arier*, dans le tome IV des Mémoires de l'Académie de Bavière.

génies ailés à tête d'aigle ou de vautour percnoptère qu'est gardée la plante sacrée. Ces êtres symboliques offrent en effet une analogie singulière avec le Garouda ou plutôt les Garoudas (1) des Aryas de l'Inde, génies moitié hommes et moitié aigles. Or, dans les mythes indiens, et en particulier dans le beau récit de l'*Astika-parva* (2), c'est Garouda qui reconquiert l'ambroisie, l'*amritam,* c'est-à-dire le jus sacré du Soma, matière des libations, dérobé par les démons, qui le rend aux dieux célestes et en demeure le gardien. Son rôle, et celui des génies à tête d'aigle des monuments assyriens, auprès de la plante de vie, sont donc pareils à ce qu'est dans la *Genèse* (3) le rôle des Kéroûbîm, que Yahveh place à la porte du jardin de 'Êden, après l'expulsion du premier couple humain, pour en défendre l'entrée et « garder le chemin de l'arbre de vie (4). »

Dans une partie au moins de la Chaldée proprement dite, au sud de Babylone, il semble que ce ne fut pas le type de représentation que nous venons d'étudier qui servit à figurer l'arbre de vie. C'est le palmier, l'arbre qui fournissait à la majeure partie de l'alimentation des habitants, et des fruits duquel ils tiraient une boisson fermentée et enivrante, une sorte

(1) Le baron d'Eckstein a établi la pluralité de ces génies, qui apparaissent dès l'âge védique comme les symboles des plus hautes divinités. (*Journal asiatique*, 1850, t. II, p. 380 et suiv.; 484-490.)

(2) Ce titre est celui d'une des sections de l'immense épopée sanscrite du *Mahâbhârata.*

(3) III, 24.

(4) Nous revenons sur ces Kéroûbîm au chapitre suivant.

de vin, l'arbre auquel ils attribuaient, dans une chanson populaire, autant de bienfaits qu'ils comptaient de jours dans l'année (1), c'est le palmier qui était regardé dans cette contrée comme l'arbre sacré, l'arbre paradisiaque (2). Nous en avons la preuve par les cylindres qui montrent le palmier surmonté de l'emblême du dieu suprême et gardé par deux génies à tête d'aigle (3). Au reste, le caractère essentiel de

(1) Strab., XVI, p. 742.

(2) Il est bon de remarquer ici que le palmier est un des arbres auxquels le paganisme sémitique a le plus généralement attribué un caractère sacré. M. W. Baudissin (*Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, p. 201 et suiv.; 211 et suiv.) a très-heureusement groupé les faits qui paraissent prouver l'existence de son culte chez les Phéniciens. Dans l'Arabie méridionale, nous rencontrons le fameux palmier que les habitants de Nadjrân, avant leur conversion au christianisme, adoraient comme un fétiche divin (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 125; Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. VII, p. 481). Chez les Arabes du Hedjâz, cet arbre recevait un culte dans beaucoup d'endroits (Osiander, *loc. cit.*). Les Qoreyschites adoraient la déesse Allât dans le dattier Dhât-anwât (Osiander, *loc. cit.*; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 73 et suiv.), et dans un autre palmier qui existait à la Mecque même jusqu'au temps de Mo'hammed (Azraqi, p. 82; voy. Dozy, *Die Israëliten zu Mekka*, p. 19). Le principal sanctuaire païen de la presqu'île du Sinaï, à Tôr, théâtre d'un grand pèlerinage, était environné d'un magnifique bois de palmiers, auquel se rapporte le nom même de Φοινικὼν, donné par les Grecs à cette localité (Agatharchid., *ap.* C. Müller, *Geogr. graec. min.*, t. I, p. 176 et 178; Strab. XVI, p. 777; Nonnos., *ap.* C. Müller, *Fragm. historic. graec.*, t. IV, p. 179; voy. Ritter, *Erdkunde, Asien*, t. XII, p. 773; Fresnel, *Journal asiatique*, janvier-février 1871, p. 51 et suiv.). La Kâabah était également entourée à l'origine d'un bois sacré de palmiers, jusqu'au temps de Qoçay, qui l'abattit pour fonder la ville de la Mecque et eut beaucoup de peine à y décider les Qoreyschites (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 236).

(3) Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LVI, n° 6.

l'arbre de vie est que de ses fruits on peut extraire une liqueur enivrante, un breuvage d'immortalité; aussi les livres des Sabiens ou Mendaïtes associent-ils à l'arbre Setarvan la « vigne parfumée, » Sam-Goufno, au-dessus de laquelle plane « la vie suprême (1), » de la même façon que l'image emblématique de la divinité sous sa forme la plus haute et la plus abstraite au-dessus de la plante de vie, dans les représentations monumentales de Babylone et de l'Assyrie (2). Et ici nous devons noter que l'antique

(1) Norberg, *Codex Nasaraeus*, t. III, p. 68; *Onomast. ad Cod. Nasar.*, p. 111.

(2) Les Chaldéo-Assyriens faisaient aussi fréquemment entrer un autre élément symbolique dans la combinaison du type conventionnel de leur arbre de vie. Dans un grand nombre de représentations, cette plante projette tout autour d'elle une série de rameaux régulièrement disposés, dont chacun se termine par un cône de pin ou de cèdre, et pourtant l'artiste n'a donné à la plante ni le feuillage ni le port d'un arbre conifère (G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world*, 2e édit., t. II, p. 7; W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, p. 190). C'est cette pomme de pin ou de cèdre que, dans les sculptures assyriennes, les dieux et les génies portent si fréquemment à la main, la présentant toujours la pointe en avant, soit qu'ils gardent l'arbre de vie, soit qu'ils accompagnent le roi pour le protéger. Dans ce dernier cas, la pointe du cône végétal est constamment tournée vers le monarque, « comme si elle était le moyen de communication entre le protecteur et le protégé, l'instrument par lequel la grâce et le pouvoir passent du génie au mortel qu'il a pris sous sa garde » (G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. II, p. 29). Souvent même elle est présentée sous le nez du roi pour qu'il la respire; car c'est toujours par les narines que le souffle de vie est communiqué, aussi bien dans les idées des Chaldéo-Assyriens que dans celles des Égyptiens et de la *Genèse* (II, 7). Ainsi je lis dans une invocation au dieu Maroudouk : « Asschour-bani-abal, le pasteur, ton néocore, vivifie-lui ses narines, » *Aššur-bani-abal*

nom accadien de la « vigne, » appliquée également par extension et d'une manière abusive au « vin, »

ri'u zaninka bulliṭsu appišu (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 18, 2, l. 33).

M. W. Baudissin (*Studien*, t. II, p. 190) voit ici dans le fruit de l'arbre conifère un symbole phallique. Avec une vue beaucoup plus perspicace, M. Heuzey posait, il y a quelques années déjà, la question suivante à propos du geste consacré des génies protecteurs présentant au roi une pomme de pin ou de cèdre : « Était-ce un geste de conjuration, et le fruit du pin, à cause de sa forme pointue, de ses rapports avec le feu qui purifie, ou pour toute autre raison, était-il classé par les Orientaux parmi les objets qui avaient le pouvoir de détourner les sortiléges et les maladies? Serait-ce alors pour une cause du même genre que la pomme de pin figurait à la main d'Esculape, dans la statue d'or et d'ivoire ciselée par Calamis pour les Sicyoniens (Pausan., II, 10, 3)? Je soumets ces questions aux savants qui se livrent à l'étude des antiques religions de l'Orient » (*Revue archéologique*, nouv. sér., t. XIX, p. 4). Dans la conjecture qu'il présentait sous cette forme modeste et dubitative, le savant académicien voyait parfaitement juste. Le dépouillement des textes cunéiformes nous permet aujourd'hui de l'affirmer d'une manière positive. Par exemple, dans un morceau magique encore inédit, on voit le dieu Êa, l'*averruncus* par excellence, le vivificateur et le conservateur de l'humanité qu'il a créée, prescrire à son fils Maroudouk, le médiateur, un rite mystérieux qui guérira un homme malade par l'attaque des démons. « Prends, lui dit-il, le fruit du cèdre, et présente-le à la face du malade; le cèdre est l'arbre qui donne le charme pur et repousse les démons ennemis, tendeurs de piéges, » *kirim erini liqi va — ana pî marçi šukunšu — erinu içu nadin šipti ellitiv — ṭarid rabiçi limnuti*. Dans un autre, où tous les versets de l'ancien texte accadien ne sont pas accompagnés de leur traduction assyrienne, le rite magique est différent, mais le cèdre y joue toujours un rôle capital (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 16, 2). « Prends un vase, et mets-y de l'eau, dit Êa à son fils (accad. *duq šarra a umenisî*, vers. assyr. *mê mulli* « remplis d'eau ») .... mets dedans du bois de cèdre blanc (accad. *gis erin parra šâbi umenisî*), introduis-y le charme qui vient d'Eridhou (la ville où réside Êa), et complète ainsi puissamment la vertu des eaux enchantées (accad. *namru Nunkîga uammunnišita abi namru sugal umenidû;* le dernier membre de phrase a seul sa version assy-

geš-tin (1), est un composé qui signifie proprement « arbre de vie, » ou plus exactement encore « bois de vie, » des deux mots bien connus *giš, geš,* « bois, » et *tin,* « vie » (2).

Voici pour ce qui est de l'arbre de vie. Quant à l'arbre de la science du bien et du mal, quand il en est distingué, M. W. Baudissin (3) a fort justement remarqué que sa notion est intimement liée à celle de l'arbre envisagé comme prophétique, révélant les secrets de l'avenir et servant d'interprète à la volonté divine (4). Il importe donc ici de noter que les arbres jouaient un rôle considérable dans la mantique chaldéenne (5), et que l'on nous parle d'une phyllo-

rienne : *mê šipti rabiš šuklul*). » La pomme de cèdre ou de pin est donc l'emblème et l'instrument du « charme de vie, » *šipat balaṭi,* dont Êa est le maître et son fils Maroudouk le distributeur (voy. *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 29, 1, recto, l. 30-31). Et quand des fruits de ce genre garnissent la plante sacrée, ils la caractérisent encore plus formellement comme l'arbre de vie.

(1) Syllabaire cunéiforme A, nº 154.

(2) Fr. Lenormant, *Étude sur quelques parties des Syllabaires cunéiformes*, § X.

(3) *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. II, p. 227.

(4) Ce n'est pas seulement dans le monde sémitique que l'on rencontre la croyance aux arbres prophétiques. En Grèce, nous avons les « chênes parlants » de Dodone (Æschyl., *Prometh.,* v. 830; cf. Homer., *Iliad.*, Π, v. 233; *Odyss.*, Ξ, v. 237), le plus antique oracle des Pélasges, le laurier fatidique de Délos, dont l'agitation fournissait des présages (Virgil., *Æneid.*, III, v. 73 et suiv.), et celui de Delphes (Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 393). Chez les Étrusques, on divisait les arbres en favorables et défavorables, suivant la nature de leurs présages (Macrob., *Saturn.*, II, 16).

(5) G. Smith, *North-British review*, janvier 1870, p. 311; Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, p. 85.

mancie chez les Assyriens (1). En Palestine, nous rencontrons le fameux « chêne des devins, » *elôn me'ônîm,* près de Schekem (2), le palmier sous lequel prophétisait Débôrah (3), le chêne de 'Ophrâh, où l'ange de Yahveh apparaît à Gidé'ôn (4), et sous lequel ce juge élève un autel à Dieu (5). Dâvîd consulte Yahveh dans les baumiers, et le murmure de leurs cimes lui révèle le passage de Dieu qui va marcher devant lui pour le conduire au combat (6). On voit par cet exemple que les Hébreux orthodoxes admettaient, comme les peuples qui les entouraient, la valeur prophétique attachée à l'agitation et au bruissement des feuilles des arbres ; pour eux, la volonté divine pouvait faire de chacun d'eux un arbre de science et de connaissance. Les Arabes antéislamiques, à leur tour, voyaient un arbre prophétique dans le *samourah* (*Spina aegyptiaca*), dont on portait les épines en guise de talisman (7), dont un individu était adoré chez les Beni-Ghatafân comme l'image de la déesse El-'Ouzzâ (8), et que les Nabatéens tenaient

(1) Mich. Psell., *De operat. daemon.*, p. 42, ed. Boissonnade.

(2) *Jud.*, IX, 37 ; voy. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. II, p. 225.

(3) *Jud.*, IV, 5.

(4) *Jud.*, VI, 11 et 19.

(5) *Jud.*, VI, 24.

(6) II *Sam.*, V, 24 ; I *Chron.*, XIV, 15 ; voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. IV, p. 188 ; *Lehre der Bibel von Gott*, t. I, p. 234.

(7) Nowaïry, cité par Rasmussen, *Addimenta*, p. 71.

(8) Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. VII, p. 486.

également pour sacré (1). Ils croyaient entendre des voix annonçant l'avenir sortir des buissons épineux nommés gharqad (2). La manifestation de « l'ange de Yahveh, » *malâch Yahveh,* à Môscheh (Moïse) dans un buisson ardent au désert de 'Hôrêb (3), se rattache au même ordre d'idées (4).

L'image de l'arbre de vie, les simulacres que l'on semble en avoir faits à la façon des *Mais* de nos

(1) Ils en faisaient l'arbre de Bel (A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, t. XIX, p. 432).

Cet arbre est probablement celui que les Chaldéo-Assyriens appelaient *samullu* et désignaient par un complexe idéographique signifiant « arbre de lumière » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 45, l. 49, *d-e*). Il recevait un culte divin, et son nom (précédé dans l'orthographe du déterminatif de « dieu ») entre comme nom de divinité dans la composition du nom propre du frère d'Asschour-bani-abal, Samoul-schoum-youkin (voy. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 201), « Samoul a établi le nom. » Un temple consacré au dieu Schin, à Babylone, s'appelait « le Temple du grand arbre samoul, » en accadien *ê-giššir-gal*, en assyrien *bit-samulli-rabi* (inscr. de Nabou-koudourri-ouçour, dite « de la Compagnie des Indes, » col. 4, l. 25-28; et dans l'hymne bilingue à Schin, *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 9, recto, l. 11-12).

(2) *Aghâni*, ed. Kosegarten, t. I, p. 21.

(3) *Exod.*, III.

(4) Un semblable rapprochement paraîtra peut-être téméraire à quelques personnes, que je regretterais profondément de scandaliser. Mais dans ma pensée, il n'implique aucune contestation de la réalité ou du caractère miraculeux du fait. Les communications de Dieu avec les hommes revêtent la forme qui est de nature à frapper le plus les esprits, au milieu des idées régnantes. C'est ainsi que les visions bibliques ont toujours la couleur du milieu dans lequel elles se produisent; c'est ainsi, par exemple, que celles de Yôseph, dans la *Genèse*, sont purement égyptiennes par leur côté plastique, et celles du temps des Prophètes purement assyriennes, principalement celles de Yé'hezqêl (Ézéchiel), qui écrivait dans la captivité.

vieux usages de l'Europe occidentale (1), et des arbres chargés de toute espèce d'attributs et d'ornements que l'on apportait chaque année au printemps, comme symboles de vie, pour les brûler dans la cour du temple de 'Atar-'Atê (Atergatis), à Hiérapolis de Syrie (2), — l'image de l'arbre de vie était chez les Chaldéo-Assyriens l'objet d'un véritable culte divin. Dans les représentations du monument connu sous le nom de « la Pierre noire de Lord Aberdeen, » et qui se rapporte aux fondations religieuses du roi Asschour-a'h-idin (Asarhaddon), à Babylone, nous voyons ce simulacre placé, à l'état d'idole, dans un naos que surmonte une cidaris ou tiare droite, garnie de plusieurs paires de cornes (3). On l'avait donc identifié à une divinité. Ici doit trouver place la très-ingénieuse observation de M. Georges Rawlinson (4) sur la relation que les œuvres de l'art symbolique assyrien établissent entre cette image et le dieu Asschour. Celui-ci plane au-dessus en sa qualité de dieu céleste, et, comme on l'a remarqué (5), l'arbre de vie au-dessous de lui semble être l'emblême d'une divinité féminine chthonienne, présidant à la vie et à la fécondité terrestre, qui lui aurait été associée. Nous au-

(1) Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* t. II, p. 262.

(2) Lucian., *De dea Syr.,* 49; voy. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. II, p. 210.

(3) Fergusson, *The palaces of Nineveh and Persepolis,* p. 298.

(4) *The five great monarchies,* 2e édit., t. II, p. 6 et suiv.

(5) Schlottmann, article *Astarte* dans le *Handwœrterbuch des Biblischen Alterthums* de Riehm, p. 112; W. Baudissin, *Studien,* t. II, p. 192.

rions ainsi, dans cette association du dieu et de l'arbre paradisiaque sur lequel il plane, une expression plastique du couple cosmogonique, rappelant celui d'Ouranos et de Gê chez les Grecs (1), personnifiant le firmament et le sol terrestre chargé de sa végétation, les œuvres du second et du troisième jour de la création, qui leur étaient attribués dans la *Genèse* assyrienne dont les fragments ont été retrouvés par Georges Smith. Je veux parler du couple d'Asschour et de la déesse qui lui est donnée pour épouse, déesse qui, à Babylone, gardait (2) son vieux nom accadien de Kî-schar, « la Terre productrice, la Terre féconde, » tandis qu'en Assyrie on la désignait par le nom sémitique de Scherouya (3), tiré de la même racine que Asschour, avec élision de la première radicale. Nous retrouvons ainsi le prototype et en même temps l'origine du nom de l'*aschêrâh*, ce pieu plus ou moins enrichi d'ornements qui constituait le simulacre consacré de la déesse chthonienne de la

(1) Le couple des divinités appelées en accadien Schar et Kî-schar (variantes Schar-gal et Kischar-gal, ou bien Éni-schar et Nin-schar, « le Seigneur de la production » et « la Dame de la production »), en assyrien sémitique Asschour et Scherouya, est donné comme une forme de celui de Anou et Anat, et expliqué par le Ciel et la Terre (*Cuneiform inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 54, l. 1-7, *e-f;* t. III, pl. 69, 1, l. 1-11 ; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, I *B*).

(2) Nous l'apprenons par la cosmogonie chaldéenne de Damascius, que l'on trouvera dans le premier appendice à la fin de ce volume, I *A*.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 66, recto, l. 9, *a*, et l. 31, *d;* voy. H. Rawlinson, dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. I, p. 588.

fécondité et de la vie dans le culte kenânéen de la Palestine, et dont il est si souvent parlé dans la Bible (1).

Qu'en outre de ce culte il existât dans les traditions cosmogoniques des Chaldéens et des Babyloniens, au sujet de l'arbre de vie et du fruit paradisiaque, un mythe en action se rapprochant étroitement dans sa forme du récit biblique sur la tentation, c'est ce que paraît établir d'une façon positive, en l'absence de textes écrits, la représentation d'un cylindre de pierre dure conservé au Musée Britannique (2). Nous y voyons, en effet, un homme et une femme, le premier portant sur sa tête la sorte de turban qui était propre aux Babyloniens (3), assis face à face aux deux côtés d'un arbre aux rameaux étendus horizontalement, d'où pendent deux gros fruits, chacun devant l'un des personnages, lesquels étendent

(1) Sur l'aschêrâh, voy. principalement Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 560-584; Gesenius, *Thesaurus*, p. 162; Schlottmann, article *Astarte*, dans le *Handwœrterbuch des Biblischen Alterthums* de Riehm; W. Baudissin, *Studien*, t. II, p. 218 et suiv.

L'identité de la plante sacrée des monuments assyiens et de la l'aschêrâh de la Palestine a été déjà soutenue par M. Fergusson (*The palaces of Nineveh and Persepolis*, p. 299-304) et par M. G. Rawlinson (*The five great monarchies*, 2e édit., t. II, p. 8).

(2) Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, no 4; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 331; G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 91; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 2e édit., t. I, p. 199.

Le cylindre est de travail babylonien et de fort ancienne époque.

(3) Cette coiffure, fréquemment représentée sur les monuments, est mentionnée comme caractéristique des Chaldéens par le prophète Yé'hezqêl : XXIII, 15.

la main pour les cueillir. Derrière la femme se dresse un serpent. Cette représentation peut servir d'illustration directe à la narration de la *Genèse*, et, comme l'a remarqué M. Friedrich Delitzsch (1), elle ne se prête à aucune autre explication.

M. Renan (2) n'hésite pas à se joindre aux anciens commentateurs pour retrouver un vestige de la même tradition chez les Phéniciens, dans les fragments du livre de Sanchoniathon, traduit en grec par Philon de Byblos. En effet, il y est dit, à propos du premier couple humain et de Æon, qui semble la traduction de 'Havâh (en phénicien *'Havâth*), et en tient la place dans le couple, que ce personnage « inventa de se nourrir des fruits de l'arbre (3). » Le savant académicien croit même trouver ici l'écho de quelque type de représentation figurée phénicienne, qui aura retracé une scène pareille à celle que raconte la *Genèse,* pareille à celle que l'on voit sur le cylindre babylonien. Il est certain qu'à l'époque du grand afflux des traditions orientales dans le monde classique, on voit apparaître une représentation de ce genre sur plusieurs sarcophages romains, où elle indique positivement l'introduction d'une légende analogue au récit de la *Genèse,* et liée au mythe de la formation de l'homme par Prométhée (4). Un fameux sarcophage

(1) *G. Smith's Chaldæische Genesis,* p. 305.

(2) *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, nouv. sér., t. XXIII, 2e partie, p. 259.

(3) Sanchoniath., p. 14, ed. Orelli ; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II *E.*

(4) Voy. Ottfr. Müller, *Handbuch der Archæologie,* § 396, 3.

du Musée du Capitole (1) montre auprès du Titan, fils de Japêtos, qui accomplit son œuvre de modeleur, le couple d'un homme et d'une femme dans la nudité des premiers jours, debout au pied d'un arbre dont l'homme fait le geste de cueillir le fruit (2). Un bas-relief incrusté dans la muraille du petit jardin de la Villa Albani, à Rome, offre le même groupe, mais bien plus conforme encore à la tradition hébraïque, puisqu'un grand serpent s'enroule autour du tronc de l'arbre sous l'ombre duquel se tiennent les deux mortels (3). C'est ce type plastique qu'ont imité et reproduit les premiers artistes chrétiens, lorsqu'ils ont créé leur représentation de la chute des premiers pères de l'humanité, sujet tant de fois reproduit par eux en peinture et en sculpture (4). Sur le sarco-

(1) Foggini, *Mus. Capitol.*, t. IV, pl. XXV; Millin, *Galerie mythologique*, pl. XCIII, n° 383.

(2) Panofka (*Annales de l'Institut archéologique*, t. IV, p. 81 et suiv.) veut donner à ce couple les noms de Deucalion et de Pyrrha, l'un fils de Prométhée, l'autre fille de Pandore, auteurs de la nouvelle humanité d'après le déluge. Nous n'y voyons pas d'objection, à condition pourtant que l'on admette que le monument révèle l'introduction d'une légende analogue à celle de Âdâm et de 'Havâh, attachée au nom de ces personnages. Pour théâtre d'une semblable introduction, l'on pourrait songer à la région d'Iconion dans l'Asie-Mineure, où la formation des hommes par Prométhée était placée par la tradition locale immédiatement après le déluge de Deucalion, raconté avec des traits qui se rapprochent singulièrement de ceux de la Bible : Steph. Byzant., v. Ἰκόνιον.

(3) Monument signalé par Panofka, dans le mémoire que nous venons de citer.

(4) Sur le mode consacré de représentation de cette scène, voy. l'article *Adam et Ève*, dans l'excellent *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de M. l'abbé Martigny.

phage du Capitole, la présence, auprès de Prométhée, d'une Parque tirant l'horoscope de l'homme que le Titan est en train de former, est de nature à faire soupçonner dans les sujets figurés par le sculpteur une influence des doctrines de ces astrologues chaldéens, qui s'étaient répandus dans le monde gréco-romain dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne et avaient acquis en particulier un grand crédit à Rome. Cependant, la date des monuments que nous venons de signaler rend possible de considérer la donnée du premier couple humain auprès de l'arbre paradisiaque dont il va manger le fruit, comme y provenant directement de l'Ancien Testament lui-même aussi bien que des mythes cosmogoniques de la Chaldée ou de la Phénicie.

Mais l'existence de cette tradition dans le cycle des légendes indigènes du peuple de Kenâ'an ne me semble plus contestable en présence d'un curieux vase peint de travail phénicien, du VIIe ou du VIe siècle avant Jésus-Christ, découvert par M. le général de Cesnola dans une des plus anciennes sépultures d'Idalion, dans l'île de Cypre (1). Nous y voyons, en effet, un arbre feuillu, du bas des rameaux duquel pendent, de chaque côté, deux grosses grappes de fruits ; un grand serpent s'avance par ondulations

(1) Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, p. 101.
Le vase est actuellement conservé au *Metropolitan Museum of art*, de New-York.

vers cet arbre, et se dresse pour saisir un des fruits avec sa gueule (1).

Maintenant on est en droit de douter qu'en Chaldée, et à plus forte raison en Phénicie, la tradition parallèle au récit biblique de la déchéance ait revêtu une signification aussi exclusivement spirituelle que dans la *Genèse,* qu'elle y ait contenu la même leçon morale, qui se retrouve aussi dans la narration des livres du zoroastrisme. L'esprit de panthéisme grossièrement matérialiste de la religion de ces contrées y mettait un obstacle invincible. Pourtant il est à remarquer que chez les Chaldéens et les Assyriens leurs disciples, au moins à partir d'une certaine épo-

(1) Il faut nous borner, ne pas nous laisser entraîner â des développements exagérés. Nous arrêtons donc ici ces rapprochements. Mais on pourrait les pousser plus loin, dans une voie que nous nous contenterons d'indiquer sommairement. Il est difficile de ne pas établir une assimilation entre l'arbre paradisiaque des traditions cosmogoniques de l'Asie, et l'arbre aux pommes d'or du jardin des Hespérides, gardé par le serpent, que les monuments figurés représentent toujours enroulé autour de son tronc. Dans le mythe, d'origine incontestablement phénicienne, où Hercule tue ce serpent gardien de l'arbre des Hespérides et s'empare des pommes d'or, nous avons une revanche du dieu lumineux et solaire, qui reconquiert l'arbre de vie sur la puissance ténébreuse, jalouse et ennemie, personnifiée dans le serpent, lequel s'en est emparé aux premiers jours du monde. C'est ainsi que, dans le mythe indien, les dieux reconquièrent l'ambroisie sur les Asouras ou démons qui l'ont dérobée. Remarquons encore qu'Hercule, le vainqueur du dragon des Hespérides, est aussi le libérateur de Prométhée, celui qui a le premier cueilli le fruit de l'arbre céleste et cosmique, le feu, malgré la défense divine ; et la légende rassemble même ces deux exploits dans une seule expédition du dieu. C'est chez les filles d'Hespéros, de l'étoile du soir qui s'élève à l'horizon près de l'endroit où disparaît le soleil, dans un séjour voisin de celui où Atlas supporte le poids

que, la notion de la nature du péché et de la nécessité de la pénitence se retrouve d'une manière plus précise que chez la plupart des autres peuples antiques (1); et par suite il est difficile de croire que le sacerdoce de la Chaldée, dans ses profondes spéculations de philosophie religieuse, n'ait pas cherché une solution du problème de l'origine du mal et du péché.

Sous la réserve de cette dernière remarque, il est vraisemblable que, dans son esprit, la légende chaldéenne et phénicienne sur le fruit de l'arbre paradisiaque devait se rapprocher beaucoup du cycle des vieux mythes, communs à toutes les branches de la

de la voûte céleste; que l'on place le théâtre de cette aventure, à l'occident de la Libye, ou avec Apollodore (II, 5, 11) chez les Hyperboréens, c'est « du côté de la nuit, » comme le dit Hésiode (*Theogon.*, v. 275; cf. v. 215), qu'Héraclès-Melqarth va chercher les fruits de vie, de feu et de lumière, dont le dragon Ladon, fils de Typhaon et d'Echidna, interdit l'approche. Car son exploit doit se renouveler chaque jour avec les alternatives périodiques de triomphe de la lumière et des ténèbres, et, comme l'a justement remarqué Preller (*Griechische Mythologie,* 2e édit., t. II, p. 216 et suiv., où toutes les variantes de la légende de la conquête des fruits des Hespérides sont très-bien résumées), le dieu revenant du pays des Hespérides avec les pommes d'or est le soleil qui reparaît à l'orient, après s'être plongé dans les flots du couchant, ramenant les rayons lumineux qu'il a reconquis sur la nuit, et s'étant rajeuni avec les fruits de vie du jardin des dieux. Déjà Preller, avant nous, n'a pas hésité (*Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 439) à rapprocher le jardin de délices qu'habitent les Hespérides, avec sa source d'ambroisie (Euripid., *Hippolyt.*, v. 742 et suiv.), et son arbre aux pommes d'or du Gan-'Êden biblique, avec sa source et son arbre de vie. Il compare encore les pommes d'or d'Idhunna dans la légende scandinave et germanique.

(1) Vog Fr. Lenormant, dans *The Academy,* 20 juillet 1878; *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 60-68.

race aryenne, à l'étude desquels M. Adalbert Kuhn a consacré un livre du plus grand intérêt (1). Ce sont ceux qui ont trait à l'invention du feu et au breuvage de vie; on les trouve à leur état le plus ancien dans les *Vêdas*, et ils ont passé, plus ou moins modifiés par le cours du temps, chez les Grecs, les Romains et les Slaves, comme chez les Iraniens et les Indiens. La donnée fondamentale de ces mythes, qui ne se montrent complets que sous leurs plus vieilles formes, représente l'univers comme un arbre immense, dont les racines embrassent la terre et dont les branches forment la voûte du ciel (2). Le fruit de cet arbre est le feu, indispensable à l'existence de l'homme et symbole matériel de l'intelli-

(1) *Die Herabkunft des Feuers und der Gœttertranks,* Berlin, 1859. — Voy. les importants articles de M. F. Baudry sur ce livre, dans la *Revue germanique* de 1861 ; voy. aussi A. De Gubernatis, *Mythologie des plantes,* t. I, p. 93-98.

(2) Sur l'existence de la notion de l'arbre cosmique chez les Chaldéo-Babyloniens, voy. C. W. Mansell, *Gazette archéologique,* 1878, p. 133. C'est à tort que M. W. Baudissin la croit ètrangère aux Sémites (*Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. II, p. 192). M. Schlottmann remarque, au contraire, avec raison que cette idée est inhérente à l'assimilation établie entre l'arbre de vie et la déesse chthonienne associée au dieu céleste Asschour (article *Astarte* du *Handwœrterbuch des biblischen Alterthums* de Riehm, p. 112).

Parmi les mythes que le philosophe Phérécyde de Syros avait empruntés aux livres mystérieux des Phéniciens (Hesych. Miles., *De sapient.,* v. Φερεκύδης), figurait celui du « chêne ailé » (ὑπόπτερος δρῦς), sur lequel Zeus avait étendu un voile magnifique représentant les constellations, la terre et l'océan (Maxim. Tyr. *Dissert.,* x, 4 ; Clem. Alex., *Stromat.,* VI, 2, p. 741 ; voy. Jacobi, dans les *Theologische Studien* de Ullmann et Umbreit, 1851, t. I, p. 207.) C'est encore bien manifestement l'arbre cosmique. Voy., du reste, le premier appendice à la fin de ce volume, III.

gence ; ses feuilles distillent le breuvage de vie. Les dieux se sont réservé la possession du feu, qui descend quelquefois sur la terre dans la foudre, mais que les hommes ne doivent pas produire eux-mêmes. Celui qui, comme le Prométhée des Grecs, découvre le procédé qui permet d'allumer artificiellement la flamme et le communique aux autres hommes est un impie, qui a dérobé à l'arbre sacré le fruit défendu ; il est maudit, et le courroux des dieux le poursuit, lui et sa race.

L'analogie de forme entre ces mythes et le récit de la Bible est saisissante. C'est bien la même tradition, mais prise dans un tout autre sens, symbolisant une invention de l'ordre matériel au lieu de s'appliquer au fait fondamental de l'ordre moral, défigurée de plus par cette monstrueuse conception, trop fréquente dans le paganisme, qui se représente la divinité comme une puissance redoutable et ennemie, jalouse du bonheur et du progrès des hommes (1).

(1) Dieu apparaîtrait vraiment avec ce caractère s'il fallait accepter l'interprétation que quelques talmudistes égarés dans des spéculations malsaines (voy. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 371 et suiv.) en ont donnée, qu'au commencement du XVIe siècle Cornelius Agrippa de Cologne a développée dans son traité *De originali peccato,* et que M. Schœbel vient de renouveler dans une dissertation où l'on regrette de voir tant de science dépensée pour un objet aussi faux *(Le mythe de la femme et du serpent, étude sur les origines d'une évolution psychologique primordiale,* Paris, 1876). Cette interprétation est celle qui voudrait voir dans le fruit défendu de l'arbre de la science le symbole de l'acte naturel par lequel seul la race humaine peut être perpétuée, de l'acte dont l'accomplissement a été relevé, épuré et consacré par l'institution du mariage.

Ce que Dieu aurait donc interdit à l'homme serait la conserva-

L'esprit d'erreur avait altéré chez les Gentils ce mystérieux souvenir symbolique de l'événement qui décida du sort de l'humanité. L'auteur inspiré du document jéhoviste inséré dans la *Genèse*, et d'après lui le rédacteur définitif du livre, le reprit sous la forme même qu'il avait revêtue au sens matériel ; mais il lui rendit sa véritable signification, et il en fit ressortir l'enseignement solennel.

Quelques remarques sont encore nécessaires sur la forme animale que revêt le tentateur dans le récit biblique, sur ce serpent qui jouait un rôle analogue, les monuments figurés viennent de nous le montrer, dans les légendes de la Chaldée et de la Phénicie.

tion de son espèce conformément aux lois de la nature ! Il aurait été ainsi jaloux de la perpétuité de celui qu'il venait de créer, dont il venait de dire « qu'il n'était pas bon qu'il fût seul » (*Genes.*, II, 18), et à qui il avait donné « une aide qui lui correspondît ! » Tout, dans le texte biblique, proteste contre un tel blasphême (dont les auteurs n'ont évidemment pas su mesurer la portée), aussi bien ce qui provient de l'ancienne rédaction élohiste que ce qui a son origine dans la jéhoviste. Au contraire, aussitôt après la création du premier couple humain (que l'auteur élohiste considérât ce couple comme déjà divisé ou encore réuni en un seul être), nous voyons Élohîm lui dire, comme à tous les êtres vivants : « Soyez féconds, et multipliez ! » (*Genes.*, I, 28). Il n'y a rien dans la Bible qui ressemble à l'étrange dialogue qu'un des hymnes du Rig-Vêda (sect. VII, lect. VI, hymne 5, trad. Langlois) place dans la bouche de Yama et Yamî, le premier homme et la première femme, et où l'homme refuse de s'unir à la femme de peur de commettre une impiété, parce qu'elle est sa sœur. Il semble, du reste, y avoir dans cet hymne vêdique, non une intention de condamner l'union sexuelle telle que la règle le mariage, mais une précaution contre les conséquences, destructrices des lois de la famille, que l'on aurait pu chercher à tirer de l'exemple du premier couple humain pour légitimer et autoriser l'inceste.

Le serpent, ou pour parler plus exactement les diverses espèces de serpent, tiennent une place très-considérable dans la symbolique religieuse des peuples de l'antiquité. Ces animaux y sont employés avec les significations les plus opposées, et il serait contraire à tout esprit de critique de grouper ensemble et confusément, comme l'ont fait quelques érudits d'autrefois, les notions si contradictoires qui s'attachent ainsi aux différents serpents dans les anciens mythes, de manière à en former un vaste système ophiolâtrique (1), rattaché à une seule source (2) et mis en rapport avec la narration de la *Genèse*. Mais à côté de serpents divins d'un caractère essentiellement favorable et protecteur, fatidiques ou mis en rapport avec les dieux de la santé, de la vie et de la guérison, nous voyons dans toutes les mythologies un serpent gigantesque personnifier la puissance nocturne, hostile, le mauvais principe, les ténèbres matérielles et le mal moral (3).

(1) Ce défaut n'est pas absolument étranger au livre monumental de M. Fergusson (*Tree and serpent worship,* Londres, 1868), où le savant auteur a déployé plus d'érudition et d'ingéniosité que de critique, et s'est laissé un peu trop aller à l'esprit de système.

(2) C'est ce que remarque très-spirituellement M. Max Müller: « There is an Aryan, there is a Semitic, there is a Turanian, there is an African serpent, and who but an evolutionist would dare to say, that all these conceptions came from one and the same original source, that they are all held together, by one traditional chaine ? » (*The Academy,* 1874, p. 548).

(3) M. Wolf Baudissin a consacré un excellent morceau du tome Ier de ses *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* à l'étude de ce sujet envisagé au point de vue sémitique: *Die Symbolik der Schlange im Semitismus insbesondere im Altem Testament.*

Chez les Égyptiens, c'est le serpent Âpap, qui lutte contre le Soleil et que 'Hor perce de son arme (1). Chez les Chaldéo-Assyriens nous voyons mentionner un grand serpent qui est appelé « l'Ennemi des dieux » *aiub ilani* (2). On nous dit formellement (3) que c'est à la mythologie phénicienne que Phérécyde de Syros emprunta son récit sur le vieil Ophion, le dieu serpent, premier maître du ciel, précipité avec ses compagnons dans le Tartare par le dieu Cronos (Îl), qui triomphe de lui à l'origine des choses (4), récit dont l'analogie est frappante avec l'histoire de la défaite « du serpent antique, qui est le calomniateur, et Satan, » rejeté et enfermé dans l'abîme, laquelle

(1) Voy. les représentions monumentales réunies dans Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, édit. de 1878, t. III, p. 155.

La victoire d'Horus sur Apap fait le sujet du chapitre 39 du *Livre des morts*.

(2) *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 5, l. 39, *c-d*; pl. 24, l. 9, *e-f*.

Il n'y a pas à faire intervenir ici le mythe de la grande lutte cosmogonique entre Tiamat, la personnification du monde chaotique, et le dieu Maroudouk, que racontent une partie des fragments épiques en écriture cunéiforme retrouvés par Georges Smith. Tiamat y revêt la forme d'un monstre dont les monuments de l'art nous offrent la figure à plusieurs reprises ; mais cette forme n'est pas celle du serpent. Voy., du reste, le récit original de cette lutte de Maroudouk contre Tiamat, dans le premier appendice à la fin de ce volume, I *F*.

(3) Euseb., *Praeparat. evangel.*, I, 1, 42 ; Orelli, *Sanchoniath. fragm.*, p. 47.

(4) Origen., *Adv., cels.*, VI, p. 303 ; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 503 et suiv. ; Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 1191 ; cf. le premier appendice à la fin de ce volume, III *P-T*.

Sur le caractère oriental de ce mythe, voy. Jacobi, dans les *Theologische Studien* de Ullmann et Umbreit, 1851, t. I, p. 203.

ne figure pas dans l'Ancien Testament, mais existait dans les traditions orales des Hébreux et a trouvé place dans les chapitres XII et XX de l'*Apocalypse* de saint Jean (1).

Le mazdéisme est la seule religion dans la symbolique de laquelle le serpent ne soit jamais pris qu'en mauvais part, car dans celle de la Bible elle-même il se présente quelquefois avec une signification favorable, par exemple dans l'histoire du serpent d'airain (2). C'est que, dans la conception du dualisme zoorastrien, l'animal lui-même appartenait à la création impure et funeste du mauvais principe. Aussi est-ce sous la forme

(1) Au verset 3 du chapitre XII de l'Apocalypse, ce dragon est décrit comme de couleur rouge et ayant sept têtes. Dans un morceau lyrique de la poésie religieuse chaldéenne, il est question de « l'énorme serpent à sept têtes qui martèle les flots de la mer » (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 19, n° 2, l. 13-17), et ce serpent paraît être le même que celui qui est appelé « l'Ennemi des dieux, » lequel est désigné comme de couleur rouge (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 24, l. 9, *e-f*).

(2) Sur le serpent d'airain, voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël,* 3e édit., t. II, p. 249 et suiv.; Kœhler, article *Schlange* dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, t. XIII, p. 565; Œhler, *Theologie des Alten Testaments,* t. I, p. 116 et suiv.; De Wette, *Archæologie*, 4e édit., par Rœbiger (1864), p. 341 ; Kuenen, *De Godsdienst van Israël,* t. I, p. 284 et suiv.; Tiele, *Eg. en Mes. Godsdienst,* p. 551 ; W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. I, p. 288 et suiv.

On peut consulter aussi, mais avec de nombreuses réserves : G. C. Kern, *Ueber die eherne Schlange,* dans l'*Archiv. f. d. Theolog.* de Bengel, t. V (1822), p. 396 et suiv.; Fr. Funk, *Dissertatio inauguralis historico-medica de Nehuschthane et Aesculapii serpente*, Berlin, 1826; E. Meier, *Ueber die eherne Schlange,* dans les *Theolog. Jahrbücher* de Baur et Zeller, t. XIII, 1854, p. 585 et suiv.; Gottfr. Menken, *Ueber die eherne Schlange,* dans ses *Schriften,* t. VI (1858), p. 349-411.

d'un grand serpent qu'Angrômainyous, après avoir tenté de corrompre le ciel, a sauté sur la terre (1) ; c'est sous cette forme que le combat Mithra, le dieu du ciel pur (2) ; c'est sous cette forme enfin qu'il sera un jour vaincu, enchaîné pendant trois mille ans, et à la fin du monde brûlé dans les métaux fondus (3).

Dans ces récits du zoroastrisme, Angrômainyous, sous la forme du serpent, est l'emblême du mal, la personnification de l'esprit méchant, aussi nettement que l'est le serpent de la *Genèse*, et cela dans un sens presque aussi complètement spirituel. Au contraire, dans les *Vêdas*, le même mythe de la lutte contre le serpent se présente à nous avec un caractère purement naturaliste, peignant de la façon la plus transparente un phénomène de l'atmosphère. La donnée qui revient le plus fréquemment dans les vieux hymnes des Aryas de l'Inde, à leur époque primitive, est celle du combat d'Indra, le dieu du ciel lumineux et de l'azur, contre Ahi, le serpent, ou Vritra, per-

(1) *Boundéhesch,* III. — « Le serpent Angrômainyous, tout plein de mort, » est déjà mentionné dans le *Vendidâd*, XXII, 5 et 6.

(2) Voy. la dissertation de Windischmann, *Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients,* Leipzig, 1857.

(3) *Boundéhesch*, XXXI. — Le serpent est aussi la forme que reçoivent diverses personnifications secondaires du principe du mal, divers êtres mythologiques créés par Angrômainyous pour porter le ravage sur la terre et y faire la guerre au bien, à la vraie foi, tels que Azhi-Dahâka (le serpent qui mord), vaincu par Thraetaona (Spiegel, *Avesta,* t. III, p. LX), et le dragon Çrouvara tué par le héros Kereçâçpa (Spiegel, *Avesta,* t. III. p. LXVIII). Au reste, sur ce rôle du serpent dans la mythologie iranienne, voy. A. De Gubernatis, *Zoological mythology,* t. II, p. 412 et suiv.

sonnifications du nuage orageux qui s'allonge en rampant dans les airs. Indra terrasse Ahi, le frappe de sa foudre, et en le déchirant donne un libre cours aux eaux fécondantes qu'il retenait enfermées dans ses flancs (1). Jamais dans les *Vêdas* le mythe ne s'élève au-dessus de cette réalité purement physique, et ne passe de la représentation de la lutte des éléments de l'atmosphère à celle de la lutte morale du bien et du mal, dont il est devenu l'expression dans le mazdéisme.

Pour une certaine école de mythologues modernes, dont M. Adalbert Kuhn est en Allemagne le représentant le plus éclatant, ce mythe de l'orage est le pivot d'une explication universelle des religions antiques. En particulier, la source fondamentale, l'origine et la vraie signification des traditions que nous venons de passer en revue, y compris le récit biblique de la déchéance des premiers hommes, doivent être cherchées dans la fable naturaliste des *Vêdas* (2). Sans doute, l'allégorie qui a servi de point de départ à ce mythe n'a pas été étrangère aux Hébreux eux-mêmes. Nous la trouvons formellement exprimée dans un verset du livre de Iyôb (3), où il est dit de Dieu : « Son souffle donne au ciel la sérénité ; sa main transperce le serpent allongé. » En effet, ici, dans le paral-

(1) Voy. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité,* 2e édit., p. 96-110; *Histoire des religions de la Grèce,* t. I, p. 130 et suiv.

(2) C'est la thèse que M. Bréal a soutenue avec une science profonde et un grand talent, dans sa dissertation sur *Hercule et Cacus,* Paris, 1863.

(3) XXVI, 13.

lélisme des deux membres du verset, le premier détermine l'intention du second (1). Mais le mythe vêdique n'est qu'une des applications d'une donnée symbolique dont la source n'est pas chez les Aryas, qui remonte bien plus haut dans le passé primitif de l'humanité, avant la séparation ethnique des ancêtres des Égyptiens, des Sémites et des Aryens, des trois grandes races représentées par les trois fils de Nôa'h, puisque nous la retrouvons également chez toutes. Les tribus pastorales qui ont produit les hymnes des *Vêdas* n'y attachaient qu'une idée d'un naturalisme restreint, presque enfantin, et spécialisé au phénomène qui intéressait le plus les conditions de leur existence simple, étrangère encore à la grande civilisation, soit matérielle, soit intellectuelle. Mais chez les Égyptiens, la même donnée se présente à nous avec un sens bien plus général et bien plus élevé. Le serpent Âpap n'y est pas le nuage orageux; c'est la personnification des ténèbres que le Soleil, sous la forme de Râ ou de 'Hor (2) combat dans son trajet nocturne à travers l'hémisphère inférieur, et dont il doit triompher avant d'apparaître à l'orient (3). Aussi la lutte de 'Hor contre Âpap se renouvelle tous les jours à la septième heure de la nuit (4), un peu avant le lever du soleil, et le chapitre XXXIX du *Livre des*

(1) Voy. Schlottman, *Das Buch Hiob,* p. 101 et suiv.; W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. I, p. 285.
(2) Celui-ci représente spécialement le soleil levant.
(3) Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* p. 55.
(4) Pierret, *Études égyptologiques,* II, p. 113.

morts montre que cette lutte de la lumière et des ténèbres était prise par les Égyptiens comme l'emblème de la lutte morale du bien et du mal (1). Le serpent n'est certainement pas non plus le nuage orageux dans les légendes paradisiaques de la Chaldée et de la Phénicie, dont nous avons pu discerner le rapport de forme avec le récit de la *Genèse* (2). L'aspect du nuage qui s'allonge dans le ciel a pu — je ne le contesterai pas absolument, sans en être non plus entièrement sûr — fournir le premier germe de l'idée de faire du serpent l'image terrible de la puissance ennemie, dont la notion réunissait les idées étroitement associées de ténèbres et de mal, par une

(1) Voy. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 75.

(2) Il importe de remarquer, du reste, que si l'on passe en revue les nombreuses traditions de peuples divers, rassemblées dans le livre de M. Fergusson, *Tree and serpent worship,* et dont nous avons dû laisser ici une bonne part de côté, pour nous attacher seulement à celles qui se rapprochent le plus du récit biblique et qui appartiennent à un certain ensemble de civilisations, — il importe de remarquer qu'un grand nombre des légendes et des formes de culte qui associent le serpent à l'arbre de vie n'attachent à cet animal aucune idée de réprobation, de personnification du mal, ne lui attribuent pas le rôle de tentateur comme la narration de la *Genèse* et comme les traditions parallèles du zoroastrisme. Le serpent y apparaît, au contraire, avec un caractère favorable ; il est divin comme l'arbre, adoré de même, et il en complète la signification, à titre de symbole de sagesse et de science (voy. A. De Gubernatis, *Zoological mythology,* t. I, p. 397), ou de vie, de rajeunissement et d'éternité. Le serpent, du reste, dans la *Genèse* est « rusé par dessus tous les animaux que Yahveh-Elohim avait faits » (III, 1), et il agit comme un véritable révélateur de science, mais au sens mauvais et coupable.

Le récit que le rédacteur du livre a emprunté à l'ancien document jéhoviste est de nature à faire supposer l'existence parallèle, chez des peuples voisins, d'une narration analogue où le serpent livrait à

confusion de l'ordre physique et de l'ordre moral dont aucune religion antique, même le mazdéisme, n'a su complètement se dégager, si ce n'est celle des Hébreux. Mais le grand serpent, chez tous les peuples à la haute civilisation dont nous avons scruté les traditions, symbolise cette puissance ténébreuse et mauvaise dans sa conception la plus large.

Quoi qu'il en soit, ma foi de chrétien n'éprouve aucun embarras à admettre qu'ici le rédacteur inspiré de la *Genèse* a employé, pour raconter la chute du premier couple humain, une narration qui, chez les peuples voisins, avait pris un caractère entière-

l'homme le fruit de la science et était l'intermédiaire d'une révélation divine ; mais cette révélation était celle de l'idolâtrie, que le livre sacré réprouve avec indignation et qui est pour lui le péché par excellence. C'est ainsi que sir Henry Rawlinson a compris la relation du récit de la chute du premier homme dans la *Genèse* avec les mythes chaldéo-babyloniens, croyant entrevoir des traces de ce que le serpent était l'emblème de Êa comme dieu de la sagesse (dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson. t. I, p. 600). Jusqu'ici rien n'est venu démentir ni confirmer d'une manière formelle cette conjecture de l'illustre créateur des études assyriologiques. Constatons seulement que le serpent a été sûrement pour les Chaldéo-Assyriens un symbole de vie. Un de ses noms génériques, dans la langue assyrienne sémitique, est *'havvu* (Friedr. Delitzsch, *Assyrische Studien,* p. 69), comme en arabe *'hiyah,* l'un et l'autre de la racine *'hâvah,* « vivre. » Sur le précieux monument que vient de publier M. Clermont-Ganneau (*Revue archéologique,* nouv. sér., octobre 1879), et dont il faut rapprocher un autre édité par Lajard (*Monuments inédits de l'Institut archéologique,* t. III, pl. XXXVI, n° 1), la déesse de la résurrection, Goula, celle « qui vivifie des morts, » montée dans sa barque sacrée qui flotte sur les eaux du fleuve des morts (telle qu'elle est décrite dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 62, l. 50, *e-f*), est représentée sous une figure qui combine diverses formes animales et tient dans ses mains des serpents, comme emblêmes de vie et de renaissance.

ment mythique, et que la forme du serpent qu'y revêt le tentateur a pu avoir pour point de départ un symbole essentiellement naturaliste. Rien n'oblige à prendre au pied de la lettre le récit du chapitre III de la *Genèse*. On est en droit, sans sortir de l'orthodoxie, de le considérer comme une figure destinée à rendre sensible un fait de l'ordre purement moral. Ce n'est donc pas la forme du récit qui importe ici; c'est le dogme qu'elle exprime (1), et ce dogme de la déchéance de la race des hommes, par le mauvais

(1) « La tradition historique, légendaire et mythique, en partie orale, en partie écrite, dit M. Nœldeke (*Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. française, p. 10), voilà le fonds sur lequel le narrateur travaille avec plus ou moins de liberté. Autant qu'il nous est donné de le reconnaitre, les plus vieux de ces narrateurs ne s'attachent pas, en général, aussi étroitement que nous pourrions croire, à la reproduction pure et simple de ce qui forme le fond de leurs récits. Non seulement ils ajoutent à ces récits des ornements libres et poétiques, mais aussi certains traits essentiels, d'après leur propre manière de voir. Les récits sur l'histoire primitive abondent surtout en descriptions libres, où la tradition ne sert que de point d'appui. Ainsi, par exemple, il serait tout à fait faux de considérer comme un mythe populaire le récit de la création du premier couple et de la chute, puisque c'est une imagination libre et réfléchie du narrateur, qui conserve seulement quelques traits empruntés à la tradition mythique. »

On ne saurait mieux définir la distinction entre la doctrine fondamentale, qui est propre aux Israélites et où le chrétien reconnaît l'inspiration divine, et la forme figurée des récits, qui est commune aux Israélites et aux peuples païens dont ils étaient entourés. Il y aurait à peine quelques mots à modifier dans ces phrases pour en faire une thèse strictement orthodoxe, ce qui étonnerait sans doute fort l'éminent philologue qui les a écrites. Mais s'il a beaucoup étudié le texte de la Bible en lui-même, il connaît ce qu'en pensent les chrétiens, beaucoup plus qu'il ne connaît ce qu'en définissent leurs théologiens. Il voudrait les condamner à l'absurde, et c'est ce que ceux-ci ne sauraient accepter.

usage que ses premiers auteurs ont fait de leur libre arbitre, est une vérité éternelle qui nulle part ailleurs n'éclate avec la même netteté. Elle fournit la seule solution du redoutable problème qui revient toujours se dresser devant l'esprit de l'homme, et qu'aucune philosophie religieuse n'est parvenue à résoudre en dehors de la révélation.

CHAPITRE III

LES KÉROÛBÎM ET LE GLAIVE TOURNOYANT

Après avoir chassé le premier couple humain du paradis terrestre, en châtiment de son péché, « Yahveh-Élohîm plaça à l'orient du jardin de 'Êden les Kéroûbîm et la lame flamboyante du glaive qui tourne, pour garder le chemin de l'arbre de vie (1). »

Qu'étaient ce que les Kéroûbîm? Ou plus exactement, puisque dans ce commentaire nous laissons entièrement de côté le point de vue théologique et la partie d'explication que l'Église se réserve, de quelle forme plastique ce nom éveillait-il l'idée dans l'esprit des Hébreux?

Ç'a été pendant un moment une tendance dominante dans la science, pour toutes les données des traditions primitives dont on constatait l'existence parallèle dans la Bible et chez les plus anciens peuples de la race aryenne, en particulier chez les Ira-

(1) *Genes.*, III, 24.

niens, de revendiquer la priorité en faveur des Aryens et de voir des copistes chez les Sémites ; on allait volontiers alors jusqu'à supposer que le contenu des premiers chapitres de la *Genèse* constituait un emprunt fait très-tardivement par les Hébreux à l'Irân, vers le temps de la Captivité ou sous les premiers rois Achéménides. Le déchiffrement des textes cunéiformes a profondément changé ici le point de vue de la science et ruiné de fond en comble la théorie aryenne, qui ne compte plus maintenant qu'un bien petit nombre de défenseurs attardés. Personne ne conteste aujourd'hui, d'une part, que c'est avec la tradition chaldéenne qu'est le rapport le plus étroit du récit biblique, de l'autre, que, dans tout ce qui est commun entre cette tradition et celle des Aryo-Indiens ou des Iraniens, la priorité appartient de beaucoup à la Chaldée et à Babylone. La culture sémitico-babylonienne, pour ne pas même parler de la culture antérieure et non sémitique, accadienne ou sumérienne (1), comptait déjà de longs siècles d'existence et de brillant développement à l'époque de l'éveil des Aryens à la vie de la grande civilisation, de leur première apparition sur la scène de l'histoire. C'est par elle, par son rayonnement étendu au loin, qu'ils ont été profondément influencés, déjà peut-être avant d'avoir commencé leurs migrations hors de leur patrie primitive. Et cette influence a été plus intense chez les Iraniens que chez les autres, parce

(1) Ou plus exactement encore suméro-accadienne.

que leur histoire les a maintenus dans un contact plus immédiat et plus constant avec le grand foyer de civilisation des rives de l'Euphrate et du Tigre. Une seule question reste encore obscure : c'est la détermination du rapport précis de la tradition biblique avec la tradition chaldéenne, la question de savoir précisément si elle en est la fille ou la sœur.

L'école de la théorie aryenne avait cru trouver, dans le nom des Kéroûbîm, une des meilleures preuves de son système. Ce n'est pas là un mot sémitique, disait-elle ; c'est un terme aryen, le même que le nom des γρύπες ou griffons, dont la légende grecque faisait les gardiens de l'or de la Haute-Asie (1). Tout ceci s'est évanoui comme un nuage, depuis qu'on a trouvé le nom des Kiroubs dans les inscriptions cunéiformes ; et plus d'un philologue pense aujourd'hui qu'au lieu d'avoir à rattacher le mot hébreu *kerûb* à la racine aryenne *grabh*, « saisir, » l'introduction de la voyelle υ dans le grec γρὺψ est l'indice d'une action du terme sémitique sur le terme hellénique (2).

(1) Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament,* 4e édit., t. III, p. 80 ; Vatke, *Biblische Theologie,* t. I, p. 325 ; Tuch, *Kommentar über die Genesis,* p. 96 et suiv. ; Gesenius, *Thesaurus,* p. 711 ; Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 460 ; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 467.

Ewald rejetait cette opinion et croyait les Kéroûbîm plutôt comparables aux sphinx égyptiens : *Die Alterthümer des Volkes Israël,* 2e édit., p. 139.

(2) Friedrich Delitzsch, *Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft,* p. 106 et suiv. ; *Assyrische Studien,* p. 108.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ce qui est aujourd'hui absolument certain, c'est que le mot *kerûb* est purement sémitique et a été employé comme substantif pour dire un « taureau, » en tant que l'animal « fort, puissant » par excellence, d'une racine *kârab* (1). Nous en avons la preuve formelle par la comparaison des deux passages parallèles du prophète Yé'hezqêl, I, 10, et x, 14, où *kèrûb* s'échange avec *schôr,* « taureau, » et où « face de kéroûb » et « face de taureau » sont deux expressions adéquates. Aussi, depuis que l'on a connu les images colossales de taureaux ailés à face humaine, couronnés de la haute cidaris garnie de plusieurs paires de cornes, qui flanquaient les portes des palais assyriens (2), nombre d'érudits, parmi ceux qui ont le tact le plus délicat de l'antiquité figurée, se sont empressés de les assimiler aux Kéroûbîm de la Bible (3).

Dans l'inscription explicative qui accompagne les bas-reliefs représentant le transport des taureaux ailés destinés aux portes du palais de Schin-a'hê-irba (Sennachérib), à Ninive (4), ces figures sont désignées par un groupe idéographique (5), qui sert

(1) Frantz Delitzsch, *Genesis,* 4e édit., p. 541.

(2) Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 44 et 45; Layard, *Monuments of Nineveh,* pl. 4; new. ser., pl. 3.

(3) Layard, *Nineveh and its remains,* t. II, p. 464; Ravenshaw, *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XVI, p. 93 et suiv.; Rœdiger, dans les *Addenda* au *Thesaurus* de Gesenius, p. 95; et surtout de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 22-29.

(4) Layard, *Monuments of Nineveh,* new ser., pl. 15 et 16.

(5) Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 93; Layard, *iscoveries in the ruins of Nineveh and Babylon,* p. 113.

aussi toujours à les indiquer dans les inscriptions historiques des rois d'Assyrie. Or, le syllabaire cunéiforme, A, n° 175, donne pour lectures à ce groupe l'accadien *alad* (1), et l'assyrien sémitique *schêdu,* « génie (2), » et en effet, dans les documents magiques, le même groupe sert constamment à orthographier le nom des *schêdi* ou « génies, » favorables ou hostiles, du bon comme du mauvais principe (3). Ceci nous explique comment, dans un bas-relief du palais de Khorsabad (4), le taureau ailé à tête humaine figure comme un génie favorable et protecteur qui veille à l'heureuse navigation des vaisseaux de charge transportant par mer les bois du Liban.

Ceux de ces taureaux dont les images sont placées aux portes des palais et des temples, et que les textes historiques ne désignent jamais autrement que par le groupe idéographique dont je viens de parler (5), sont des génies gardiens qui veillent sur la

(1) Et non *alap*, comme on avait cru lire d'abord, ce qui conduisait à un rapprochement avec l'assyrien *alapu,* hébreu *eleph,* « bœuf. »

(2) C'est le même mot que l'hébreu *schêdîm,* « démons, » et le syriaque *schidô,* « démon. » Les génies du paganisme sont devenus des démons pour les Hébreux et les chrétiens.

(3) Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 23.

(4) Botta, *Monument de Ninive,* t. I, pl. 32.

(5) On a cru, et cette notion inexacte se trouve encore dans des ouvrages récents, reconnaître une mention des colosses de taureaux ailés dans un passage de l'inscription de Khorsabad, dite des « Fastes de Sargon, » où je me suis également figuré (*Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 137) que se trouvaient les noms de deux classes de génies ailés représentés dans les bas-reliefs, les Natgi et les Oustouri. Tout ceci est faux, et doit être désormais impitoyablement rayé de la science. Le passage en question (l. 168-

demeure. On les considère comme vivants. Par suite d'une véritable opération magique, l'être surnaturel qu'ils représentent est censé résider dans leur corps de pierre. C'est ce qu'exprime le roi Asschour-a'h-idin, quand il dit, à la fin de l'inscription du prisme de terre cuite déposé dans les fondations de son palais de Ninive (1) : « Dans ce palais, que le génie propice, le colosse propice, gardien des pas de ma royauté, qui réjouit ma majesté, perpétue sa présence à toujours, et jamais ses bras (de la majesté du roi) ne perdront leur force (2). » Et un peu auparavant, quand il parle des travaux du palais (3) : « Les portes de bois de sapin aux panneaux solides, je les ai bandées de zones d'argent et d'airain, et j'en ai garni les baies de génies, de colosses de pierre qui, comme les êtres qu'ils représentent, bouleversent (d'effroi) la poitrine du méchant, protégeant

173) présente encore quelques mots difficiles, mais le sens général en est clair et certain. C'est une énumération des victimes et des offrandes présentées par le roi en sacrifice aux dieux (*ma'haršun, aqqi,* « j'ai sacrifié en leur présence »), et non pas une énumération de figures sculptées. Elle commence par ces mots, qui sont ceux où l'on avait cherché la mention des taureaux ailés à face humaine et des génies ; « de grands bœufs engraissés, de même taille, jeunes, des aigles des montagnes, de jeunes faucons, des *uschumme,* des *isi'h* (noms d'espèces d'animaux encore indéterminées), des oiseaux et des poissons, abondance des étangs, » *alpi ma'h'hi bitruti su'ê marûti MAT. TIK. MES buçi çi'hruti ušumme is'hit nuni u iççuri 'higal apsî.*

(1) Col. 6, l. 52-57 (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 47).

(2) *ina kirib ekalli šâtu šedu dumqi lamassi dumqi naçir kibsi šarrutiya mu'hadû kabadtiya dariš lištabrû ai ipparkû idâša.* — Cf. le passage parallèle de l'inscription de Khorsabad, l. 189.

(3) Col. 5, l. 38-47.

les pas, conduisant à leur accomplissement les démarches du roi qui les a formés ; à droite et à gauche, j'ai fait exécuter leurs verroux (1). » Les « deux taureaux de la porte du temple E-schakil, » la fameuse pyramide de Babylone, sont enregistrés dans les listes divines (2) parmi les personnages secondaires qui composent la cour de Maroudouk, le dieu de ce temple, avec ses « deux portiers (3) » et les quatre chiens du dieu (4). Les mêmes listes donnent les noms des « deux taureaux de la porte de Êa (5), » comme ceux de « ses huit portiers (6), » et aussi les noms des « deux taureaux de la porte de la déesse Damkîna, » son épouse (7), comme des « six taureaux » des trois portes « du Soleil (8). » Dans un document bilingue, accadien, avec version assyrienne, d'une nature assez singulière et malheureusement fragmentée (9), qui paraît avoir fait partie d'une sorte de liturgie funèbre (10), nous lisons des

(1) *dalât iç šurvan ša erišina tabuti mesir kaspi u siparri urakkis va urattâ babâti ša šedi u lamassi ša abni ša kî pî šiknišunu irti limni yutarru naçiru kibsi mušallimu tallakti šarri banišunu imna u šumela ušaçbita sigaršina.*

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 56, l. 18 et 19, *c-d.*

(3) *Ibid.*, l. 20 et 21, *c-d.*

(4) *Ibid.*, l. 22-25, *c-d.*

(5) *Ibid.*, l. 59 et 60, *c-d.*

(6) *Ibid.*, l. 63-70, *c-d.*

(7) *Ibid.*, l. 61 et 62, *c-d.*

(8) *Id.*, ibid., pl. 58, l. 17-20, *a-b.* — Voy. Fr. Lenormant, *Études cunéiformes,* II, p. 20 et suiv.

(9) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 23, 1.

(10) Voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 178 et suiv.

invocations aux deux taureaux qui flanquent la porte de la demeure infernale. Ceux-là ne sont plus des simulacres de pierre, mais des êtres vivants, comme les taureaux des portes des palais célestes des dieux. Voici d'abord ce qu'on dit « aux oreilles du taureau qui est à droite de la clôture de bronze : »

« Grand taureau, taureau très-grand, piétinant aux portes saintes,
il ouvre l'intérieur; directeur de l'abondance,
qui soutient le dieu Nirba (1), celui qui donne leur éclat aux champs cultivés (2),
mes mains pures sacrifient devant toi (3). »

Ce taureau joue donc le rôle d'une sorte d'Atlas, portant sur ses épaules la terre avec ses moissons. Voici maintenant ce qu'on adresse « aux oreilles du taureau qui est à gauche de la clôture de bronze : »

« Tu es le taureau enfanté par le dieu Zoû (4) et

(1) Le dieu des moissons.

(2) Ceci veut dire évidemment « celui qui défriche, qui cultive le champ. » C'est la même métaphore qui fait qu'en hébreu « défricher » se dit *nîr,* racine secondaire dérivée de la voix causative hiphil de *nûr,* « briller » (cf. Ewald, *Hebr. grammat.*, § 235).

(3) *alpu galluv alpu ma'h'hu kabis dalte ellitiv — ipta' kirbiti mukil 'higalli — eriš Nirba mušullilu akar qatâi elliti iqqâ ma'hirka.*

Je me borne à citer la version assyrienne, dont tous les sémitistes pourront vérifier le sens.

(4) Ceci doit faire allusion au dieu appelé en accadien Lougaltourda et en assyrien sémitique Scharrou-ikdou, dieu dont le curieux fragment bilingue publié dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 14, 1, raconte la métamorphose en « oiseau de la tem-

à l'entrée du tombeau.... (1) (est) ton action de porter.

Pour l'éternité, la Dame de la baguette magique (2) t'a rendù perpétuel.

Maintenant] les grands .... (3), les bornes, les limites,

.... (3), fixant les entrées du ciel et de la terre,

.... (3) qu'il garde la porte (4)! »

Telles sont les données que les textes cunéiformes nous fournissent sur la nature et la signification des génies en forme de taureaux ailés à face humaine dont on plaçait les images à titre de gardiens aux portes des édifices de la Babylonie et de l'Assyrie. Mais ces êtres surnaturels n'étaient pas seulement appelés *schedi*, « génies, » d'après la nature de leur

pête. » Cet oiseau, en accadien (AN) *imi-dugud-khu,* « l'oiseau de la tempête, » en assyrien *zû,* « l'agitateur, » est un animal fabuleux, un oiseau gigantesque et légendaire, comme le rôkh des contes arabes. Un mythe dont les fragments sont parvenus jusqu'à nous (G. Smith, *Chaldœan account of Genesis,* p. 115-119) racontait comment l'oiseau Zoû avait dérobé un des principaux talismans de la puissance des dieux, comment Anou et Bel avaient ordonné à Ramman et à Nabou de le tuer, comment ceux-ci avaient conseillé de le chasser seulement de la présence des dieux, comment enfin, à leur place, Maroudouk s'était chargé de l'œuvre de destruction, qui est retracée sur plusieurs cylindres (Lajard, *Culte de Mithra,* pl. LXI, n° 7).

(1) Ici est un mot encore obscur, exprimé idéographiquement.

(2) C'est un surnom d'Allat, la reine des enfers.

(3) Lacunes causées par des fractures de la tablette d'argile.

(4) *alpu ilidti Zi atta va — ana parçi kibiri DI. E našuka — ana dariš AN. NIN. ZI. DA ibrika — .... rabuti uçurati uçuri — .... mu]šim parçi šame u irçitiv — .... pariça lippaqid.*

essence, et *alpi,* « taureaux, » d'après leur figure (1). Il est positif qu'on leur donnait aussi le nom de *kirubi* (2). Un monument talismanique de la collection de M. Louis de Clercq, portant une formule magique que nous trouvons répétée sur un grand nombre d'objets analogues, emploie le terme de Kiroub (écrit phonétiquement *ki-ru-bu*) là où dans les autres exemplaires on trouve celui de Sched ou le groupe idéographique qui y correspond (3). Pour les Chaldéo-Assyriens du Xe au Ve siècle avant notre ère, le Kiroub, dont le nom est identique à celui du Kéroûb hébraïque, était donc le taureau ailé à tête humaine.

(1) Comme on a pu le voir par les exemples qui précèdent, cette dernière appellation ne s'est encore rencontrée que dans des textes d'un caractère littéraire et religieux ; elle est inconnue aux inscriptions historiques.

Mais les êtres symboliques dont nous parlons y sont quelquefois désignés par les termes de *ar'hu*, un des synonymes de l'idée de « bœuf, » dont le sens a été déterminé par M. Fritz Hommel (*Die Namen der Sæugethiere bei den Südsemitischen Vælkern*, p. 227 et 432), et *rîmu,* dont le sens propre est « buffle. » Ainsi dans Layard, *Inscriptions*, pl. 41, l. 34, il est question de *ar'hi çaçâti,* « taureaux sculptés ; » cf. aussi le prisme d'Asschour-a'h-idin, col. 5, l. 17. Pour le mot de *rîmu,* dans cet emploi, voici deux passages formels :

rîmi natruti sikur babâni eśrêti Elamti, « les buffles qui gardaient la clôture des portes des temples d'Elam » (G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 230, l. 96);

rîmi dalâti babi ina za'hali namriš ubanniv, « j'ai fait faire brillamment en bronze repoussé les buffles et les vantaux des portes » (Nabou-koudourri-ouçour, inscription « de la Compagnie des Indes, col. 3, l. 59).

(2) Schrader, *Jenæer Literaturzeitung,* 1874, n° 15, p. 218; *Jahrbücher für protestantische Theologie,* t. I, p. 126.

(3) *kirubu damqu lippaqid,* « que le Kiroub propice garde ! » au lieu de l'ordinaire *šedu damqu lippaqid,* « que le Génie propice garde ! »

Il n'est pas douteux que les Israélites du temps des Rois et des Prophètes ne se représentassent plastiquement dans leur imagination les Kêroûbîm sous la même forme. En effet, les Kêroûbîm, tels qu'on les décrit alors, sont des animaux, *'hayôth* (1), des quadrupèdes, puisqu'un Kéroûb sert quelquefois de monture à Yahveh (2). Leurs pieds sont « des pieds sans articulation avec un sabot pareil à celui du veau (3). » D'ailleurs, comme nous venons de le voir, *kerûb* sert d'équivalent à *schôr*, « taureau. » Mais en même temps ils sont munis d'une ou de plusieurs paires d'ailes. Je ne saurais entreprendre ici un commentaire archéologique complet de la fameuse vision de la *Merkâbâh*, qui est décrite à deux reprises dans les chapitres I et X du prophète Yé'hezqêl, et dont l'étude, au point de vue de la comparaison avec les données de l'art assyrien, a déjà fourni le sujet d'un mémoire fort intéressant de M. Holmboe (4). Il me suffira de remarquer que, sauf la particularité fort obscure, et sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin, des roues qui se meuvent devant les animaux symboliques, nous avons l'illustration plastique de cette vision du prophète dans la gravure d'un cylindre assyrien du Musée Britannique (5).

(1) *Ezech.*, I et X, *passim.*
(2) II *Sam.*, XXII, 11 ; *Psalm.* XVIII, 11.
(3) *Ezech.*, I, 7.
(4) *Ezechiels syner og Chaldæernes astrolab*, Christiania, 1866, in-4°.
(5) Reproduit par le procédé phototypique dans H. G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, pl. III, fig. K.

Sur des ondes, exprimées comme à l'habitude par des lignes tremblées (1), flotte un vaisseau merveilleux et vivant, qui se termine à la poupe et à la proue par un buste humain saillant jusqu'à mi-corps. Sur ce vaisseau, l'on voit deux Kiroubi ou taureaux ailés, adossés, vus de profil, qui retournent leur face humaine vers le spectateur (2). Ces deux Kiroubi supposent nécessairement l'existence de deux autres, qu'ils cachent, pour porter l'autre côté du pavois qu'ils soutiennent sur leurs épaules. Sur ce pavois est un trône où est assis un dieu barbu, vêtu d'une longue robe, coiffé de la tiare droite ou cidaris, tenant à la main un court sceptre et un large anneau, un cercle sans ornements (3). Un personnage de plus petite dimension, vêtu d'une longue robe, se tient

(1) C'est sur les bords du fleuve Kébâr, le 'Habour des inscriptions cunéiformes, le Chaboras de la géographie classique, que Yé'hezqêl a sa première vision de la *Merkâbâh*.

(2) C'est juste l'attitude qui, d'après II *Chron.*, II, 13, avait été donnée aux deux Kéroûbîm de bois d'olivier sauvage, revêtu d'une dorure, qui garnissaient le mur du fond du *debir* du temple de Schélômôh (Salomon) : I *Reg.*, VI, 23-29 ; II *Chron.*, III, 10-13.

(3) Il est difficile, dans l'état actuel de la science, de donner un nom précis à ce dieu, auprès de qui le symbole du disque de la planète Vénus, placé dans le croissant lunaire, se répète deux fois, de chaque côté de sa tête. L'inscription du monument ne fournit aucune lumière à cet égard, car le propriétaire du sceau s'y proclame « serviteur de la planète Vénus, » envisagée comme une déesse, forme spéciale d'Ischtar, dont j'ai reconnu la figure certaine sur un autre cylindre (*Bullettino della commissione Archeologica Comunale di Roma*, 1879, pl. VI, n° 3). Peut-être faut-il y voir Schin, le dieu-lune, père d'Ischtar, naviguant dans « la barque de l'image qui s'élève, » la barque céleste dont nous parle *Cuneiform inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 62, l. 47, *e-f*.

auprès du dieu comme attendant ses ordres; c'est évidemment son ange, son *malâch,* comme on disait en hébreu, son *schukkal,* comme on disait en assyrien (1); c'est lui qui servira d'intermédiaire pour la communication entre le dieu et l'adorateur qui le contemple dans une attitude de dévotion.

Tout ceci offre une singulière conformité avec ce que décrit Yé'hezqêl quand il vit les quatre *'hayôth* ou Kéroûbîm, adossés deux par deux, et se mouvant « chacun dans la direction de sa face (2), » vers les quatre côtés (3).

« Au-dessus des têtes des animaux, il y avait l'apparence d'un pavois (*râqîa'*) de cristal resplendissant, qui s'étendait sur leurs têtes dans le haut (4).

. . . .

« Et au-dessus du pavois qui était sur leurs têtes, il y avait l'apparence d'une pierre de saphir, en forme de trône; et sur cette forme de trône apparaissait comme une figure d'homme placée au-dessus, en haut.

« Et je vis comme de l'émail (*'haschmlâ*), comme du feu, au-dedans duquel était cet homme, et qui rayonnait tout autour; depuis ses reins jusqu'en haut et depuis ses reins jusqu'en bas, je vis comme du feu, et comme une lumière éclatante dont il était environné.

(1) Sur la notion de *šukkallu* ou ange de chaque dieu, chez les Chaldéo-Assyriens, voy. Fr. Lenormant, *Etudes sur quelques parties des Syllabaires cunéiformes,* § III.

(2) *Ezech.,* I, 9 et 12.

(3) *Id.,* X, 11.

(4) *Id.,* I, 22.

« Tel l'aspect de l'arc qui est dans la nuée un jour de pluie, ainsi était l'aspect de cette lumière éclatante qui l'entourait; c'était la vision de l'image de la gloire de Yahveh (1). »

La vision du chapitre x ajoute un acteur de plus, correspondant encore à un des personnages figurés sur le cylindre assyrien : c'est « l'homme vêtu de lin, portant une écritoire à la ceinture, » qui reçoit les ordres de Yahveh assis sur son trône au-dessus des Kéroûbîm, et qui les exécute comme un ange ou son messager (2).

Il est vrai que Yé'hezqêl ajoute aux Kéroûbîm de ses visions, pour en compléter le symbolisme, des traits que les monuments assyriens ne nous ont pas encore offerts dans leurs figures de taureaux ailés ou kiroubi ; il en complique l'apparence. Ses Kéroûbîm ont « une forme de main d'homme sous leurs ailes (3), » et nous ne connaissons pas de taureaux assyriens munis de bras ; mais cette particularité s'observe dans les figures de lions ailés à tête humaine, génies de même nature que les taureaux, et qui les remplacent quelquefois (4), qui flanquaient une des portes du palais de Nimroud (5). Les Kéroûbîm de la Merkâbâh de Yé'hezqêl n'ont pas seulement deux, mais quatre ailes (6), deux élevées et

(1) *Ezech.*, I, 26-28; cf. x, 1, 18 et 19.
(2) *Id.*, IX, 2, 3 et 11; x, 2 et 6.
(3) *Id.*, I, 8; x, 8 et 21.
(4) Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 3.
(5) Id., *ibid.*, pl. 42.
(6) *Ezech.*, I, 6; x, 21.

deux étendues sur leur croupe (1). Au lieu d'un seul visage visage humain, ils ont quatre faces, groupées deux par deux à droite et à gauche, une d'homme, une de taureau, une de lion et une d'aigle (2), et ces quatre faces, empruntées à des êtres qui constituent tous des emblêmes de puissance, rassemblent ainsi dans les Kéroûbîm les formes que la symbolique chaldéo-assyrienne avait empruntées à la nature en combinant les quatre types de génies célestes, lumineux et protecteurs que nous offrent ses monuments (3). Enfin les Kéroûbîm du prophète sont couverts d'yeux sur tout leur corps et sur leurs ailes (4). Mais il a toujours été facile aux poètes et aux prophètes de décrire des combinaisons compliquées de formes, que les artistes ont eu plus de peine à réaliser plastiquement. Nous sommes loin, d'ailleurs, de connaître encore tous les types religieux créés par l'art chaldéo-assyrien, et plus encore toutes les variantes dont ces types ont été susceptibles. Il n'y a pas d'année qui, sous ce rapport, par la découverte de monuments nouveaux, ne nous fournisse des révélations inattendues. Ce que nous possédons jusqu'à présent de spécimens de l'antiquité figurée de

(1) *Ezech.*, I, 11.

(2) *Id.*, I, 6 et 10; X, 14 et 21.

(3) Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 138. — Je n'ai pas à suivre ici l'histoire de l'adoption de ces quatre types animaux par la symbolique chrétienne qui en a fait les emblêmes des quatre évangélistes. Je me bornerai à renvoyer à l'article *Évangélistes* du *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de M. l'abbé Martigny.

(4) *Ezech.*, X, 12.

Babylone et de l'Assyrie ne nous a pas encore offert toutes les combinaisons variées et bizarres de formes animales que le fragment 1 de Bérose décrit comme retracées par la peinture sur les murailles du temple de Bel-Maroudouk à Babylone, où elles étaient prêtées aux êtres monstrueux de la première création chaotique, faisant cortége à la déesse Thavatth-Omoroca (*Tiamat-um-Uruk*), personnification de l'humidité primordiale. De même, les morceaux de la poésie lyrique religieuse de Babylone et de la Chaldée, qui ont été déchiffrés jusqu'ici, dépeignent certains types étranges, rappelant les fantaisies sans frein de l'imagination plastique des Indiens, qui ne se voient sur aucun monument actuellement connu, et à qui pourtant l'art a dû tenter de donner un corps (1). Par exemple, il paraît certain que l'on a figuré quelquefois des Kéroûbîm à plusieurs visages, puisque Yé'hezqêl décrit dans les termes suivants ceux qui, alternés avec des palmes, formaient de longues frises à l'intérieur du temple de Jérusalem : « Chaque Kéroûb avait deux visages, une face d'homme tournée d'un côté vers la palme, et une face de lion tournée de l'autre côté vers l'autre palme ; et il en était ainsi tout autour de la maison (2). »

(1) Ainsi l'on n'a pas encore observé l'image de « l'énorme serpent à sept têtes » dont nous avons eu l'occasion de parler tout à l'heure, p. 101, note 1. Un hymne bilingue accadien, avec version interlinéaire assyrienne, qualifie un dieu de « bouc à six têtes. » (*Cuneiform. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 30, 1 verso, l. 11). C'est aussi une combinaison à laquelle aucun monument n'a jusqu'à ce jour offert rien d'analogue.

(2) *Ezech.*, XLI, 19.

Je laisse de côté la question, encore extrêmement obscure, des Kéroûbîm de l'Arche d'alliance (1). « Les Kéroûbîm, est-il dit dans les préceptes donnés par Dieu lui-même à Môschéh pour la construction de l'arche, les Kéroûbîm étendront les ailes par dessus, couvrant de leurs ailes le propitiatoire et se faisant face l'un à l'autre, et les Kéroûbîm auront la face tournée vers le propitiatoire. » Ceci ne peut en aucune façon s'appliquer à des Kiroubi à l'assyrienne, en forme de taureaux, dont les ailes étendues, d'après la direction qu'on leur donne toujours et dont elles s'implantent dans leur corps, n'auraient été en mesure de couvrir le propitiatoire ou couvercle de l'arche qu'à condition qu'on les eût placés se tournant le dos. Le passage que nous venons de citer convient bien mieux à ces figures de forme humaine, que les monuments égyptiens nous montrent fréquemment placées face à face des deux côtés des naos des dieux, et étendant pour les envelopper leurs bras garnis de grandes ailes (2). Tout est, d'ailleurs,

(1) *Exod.*, xxv, 18-22; I *Sam.*, iv, 4; II *Sam.*, vi, 2; I *Reg.*, viii, 6 et 7; I *Chron.*, xxviii, 18.

(2) *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, Planches, t. I, pl. xi et xii; Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, édit. de 1878, t. III, p. 357 et 358; Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien*, part. iii, pl. xiv.

Il importe cependant de remarquer que dans ces représentations les figures ailées embrassent la partie inférieure du naos, tandis que les Kéroûbîm de l'arche de Yahveh étaient placés au-dessus de son couvercle. Au reste, l'arche, telle qu'elle est décrite dans le xxve chapitre de l'*Exode*, n'est pas un édicule plus élevé que profond, comme les naos des dieux égyptiens; c'est un coffre plus large que haut. Yahveh y venait résider au-dessus du propitiatoire ou cou-

exclusivement égyptien de forme dans le mobilier sacré du Tabernacle ou *Ôhel-mô'êd*, aussi bien que dans les costumes sacerdotaux (1), comme il était naturel que cela fût au lendemain de la sortie d'Égypte. On n'y aperçoit aucune trace d'influence chaldéo-assyrienne, et l'introduction d'un type symbolique aussi exclusivement propre à la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre que celui des taureaux ailés à face humaine, y formerait un tel contraste avec tout l'ensemble du reste, qu'elle est profondément invraisemblable. Il paraît donc que dans l'*Exode* le terme de *kerûb* ne désigne pas la même figure que dans les livres historiques du temps des Rois et chez les Prophètes (2). Aussi bien ce nom,

vercle, entre les ailes des Kéroûbîm (ce qui est bien une donnée égyptienne), c'est-à-dire extérieurement, tandis que les dieux de l'Égypte étaient censés cachés dans l'intérieur du naos de leurs barques sacrées, derrière les portes hermétiquement fermées.

(1) Voy. sur ce dernier point le livre du regrettable abbé Ancessi, *L'Égypte et Moïse,* Paris, 1875.

(2) On peut noter, du reste, que les Kéroûbîm de l'arche avaient été refaits par Schelômôh sur des dessins que lui avait donnés son père, Dâvîd (I *Chron.*, XXVIII, 18). A cette époque l'influence égyptienne n'était plus seule à s'exercer sur les Hébreux; l'influence assyro-babylonienne la balançait, et dans les descriptions que nous avons du Temple les éléments empruntés aux deux sources se combinent. Il est très-possible que les nouveaux Kéroûbîm, exécutés alors, aient été différents des anciens, tels que les décrit l'*Exode.* Il y a même de fortes raisons de croire que dès lors ce furent des Kiroubi à l'assyrienne. En effet on dit qu'ils formaient une *merkâbâh* (I *Chron.*, XXVIII, 18), où Yahveh s'asseyait (*Psalm.* XCIX, 1) et qui devait être analogue à celle que vit Yé'hezqêl. De plus, ce sont bien évidemment ces Kéroûbîm nouveaux de l'arche sur lesquels venait se reposer la gloire de Yahveh, qui donnèrent l'idée de l'image poétique d'après laquelle il était monté sur un Kéroûb-taureau (II

qui signifie un « être puissant, fort, » a pu être appliqué à des images emblématiques diverses, suivant les époques, et c'est ainsi que M. le comte de Vogüé (1) a été amené à supposer que le terme de Kéroûbîm devait s'entendre de toutes « les figures symboliques dont les éléments sont empruntés au règne animal : sphinx, taureaux ailés à face humaine, conceptions bizarres dont l'imagination orientale a varié à l'infini les combinaisons, suivant le goût et les croyances de chaque peuple, mais qui toutes sont l'emblême des attributs divins. »

Ici, du reste, nous avons peut-être un éclaircissement à tirer du vocabulaire assyrien, qui déjà nous a fourni le sens positif du mot *kirub*. Dans cet idiome, un mot très-voisin de *kirubu*, tiré de la même racine et n'en différant que par une légère nuance de vocalisation, *kurubu*, est le nom d'une grande espèce d'oiseau de proie, aigle ou vautour (2). Dans les monuments égyptiens, c'est souvent entre les ailes, étendues en avant, d'éperviers

Sam., XXII, 11; *Psalm.* XVIII, 11). On pourrait donc conjecturer que c'est seulement après que l'arche eut été surmontée de véritables Kéroûbîm que cette désignation fut appliquée, par une catachrèse proleptique, aux figures différentes qui étaient antérieurement à la même place et qui sont décrites au XXV[e] chapitre de l'*Exode*. Dans un sujet aussi obscur, on ne peut émettre que des hypothèses, et plusieurs, également admissibles, se présentent à l'esprit. Il est plus sage de les indiquer toutes que de chercher à s'arrêter systématiquement à une seule, que l'on ne parviendrait pas à démontrer.

(1) *Le Temple de Jérusalem*, p. 32.

(2) Friedrich Delitzsch, *Assyrische Studien*, p. 107.

ou de vautours placés face à face, que se montrent les dieux ; ce sont souvent des oiseaux de ce genre qui enveloppent de leurs ailes des naos divins. Les prescriptions que Dieu donne dans l'*Exode* pour le mobilier et l'ornementation du Tabernacle sont empreintes d'une rigueur dans l'exclusion de toute figure susceptible d'un caractère idolâtrique, qui ne se retrouve plus au même degré dans ce que nous savons du Temple de Schélômôh. En fait d'images plastiques, on n'y voit admise aucune autre que celle des Kéroûbîm, qui non seulement sont placés sur l'arche, mais dont encore les représentations parsèment les tapis du *mischkân* (1) et le voile qui sépare le Saint et le Saint des saints (2). Au point de vue de ces prescriptions, de simples figures d'animaux présentaient moins d'inconvénients, de dangers que des images qui, dans le paganisme des peuples voisins, représentaient des génies ou des divinités auxquels on rendait un culte. On pourrait donc conjecturer que les premiers Kéroûbîm de l'arche, ceux qui sont décrits dans l'*Exode*, étaient des *kurubi* plutôt que des *kirubi*, c'est-à-dire de grands oiseaux, aigles ou vautours, aux ailes étendues en avant et ombrageant le couvercle ou propitiatoire. Si j'avais à faire une restitution graphique de l'arche d'alliance du Tabernacle, c'est à ce dernier parti que je m'arrêterais le plus volontiers.

(1) *Exod.*, XXVI, 1.
(2) *Id.*, XXVI, 31.

Quoi qu'il en soit, les Kéroûbîm placés à la garde de l'entrée du Gan-'Êden sont sûrement les taureaux à face humaine de l'architecture des rives de l'Euphrate et du Tigre, et c'est un des points où se marque le plus manifestement la couleur chaldéo-babylonienne du récit. Ils veillent à la porte du jardin paradisiaque, comme ceux dont on mettait les images aux portes des palais, des temples et des villes. Leur rôle y est absolument le même, et, comme l'a justement remarqué Knobel (1), l'emploi de l'article devant le mot *kerûbîm* dénote une image que l'on avait l'habitude de voir continuellement sous ses yeux, à laquelle l'esprit était complètement accoutumé. C'est l'indication, pour la source et le point de départ du récit, d'une civilisation où l'on se représentait des génies ou des anges chargés d'interdire l'entrée d'un lieu réservé sous la forme de Kiroubi.

Avec les Kéroûbîm, Yahveh place à la porte du Gan-'Êden, « pour garder le chemin de l'arbre de vie, » la *lahaṭ ha'hereb hammithhappecheth*. Voici encore une expression des plus obscures et dont il faut soigneusement peser tous les termes pour la bien comprendre.

Il ne s'agit pas d'une arme placée dans les mains de chacun des Kéroûbîm. C'est un objet distinct, indépendant, unique, tandis que les Kéroûbîm sont plusieurs, c'est-à-dire deux, un de chaque côté de la porte. Pas plus qu'elle n'est tenue en main par les

(1) *Die Genesis*, 2e édit , p. 51.

anges en forme de taureaux ailés, la *lahaṭ ha'hereb* n'est mise en mouvement, tournée par une action externe; douée d'un mouvement propre, elle tourne sur elle-même; c'est ce qu'indique formellement l'emploi du participe de la voix réfléchie hithpa'el (1). J'ai traduit « la lame flamboyante du glaive qui tourne, » pour ne pas m'écarter du sens admis en ce cas pour le mot *lahaṭ* par toutes les versions, depuis celle des Septante. Mais ce sens traditionnel, bien que philologiquement très-acceptable, n'est pas certain. Il demeure sans autre exemple, tandis que le mot *lahaṭ* reparaît ailleurs dans le Pentateuque (2), et cette fois avec l'acception certaine de « prestige, enchantement, prodige magique, » *lehâṭîm* y étant synonyme de *lâṭîm* (3). On pourrait donc traduire: « le prodige tournoyant du glaive courbe. » En effet *'hereb* est proprement la harpé (4), le glaive recourbé en faucille que l'on appelait en égyptien *khopesch,* en assyrien *sapar* et *namzar*.

En tous cas, que l'on entende son nom comme signifiant « flamme » et par suite « lame flamboyante » ou bien « prestige, prodige magique, » la *lahaṭ ha'hereb hammithhappecheth* est, avec les Kéroûbîm de la porte du Gan-'Êden, dans un rapport qui rappelle singulièrement celui qui existe entre les Kéroû-

(1) D'après l'accent tonique, *hammithhapecheth* se rapporte à *lahat,* et non à *'hereb*.

(2) *Exod.*, VII, 11.

(3) Cf. *Exod.*, VII, 22; VIII, 3 et 14.

(4) Voy. Bochart, *Hierozoicon,* l. v, chap. xv, t. II, p. 760, édit. de Londres, 1663.

bîm et les roues dans la double vision de la *Merkâbâh* du prophète Yé'hezqêl.

« Je regardai et voici, il y avait quatre roues près des Kéroûbîm, une roue près de chaque Kéroûb, et la couleur des roues était comme l'aspect d'une pierre de tarschîsch (1).

« Et dans leur aspect toutes les quatre avaient la même forme, comme serait une roue au milieu d'une autre roue. En cheminant elles allaient de leurs quatre côtés, et elles ne se détournaient pas dans leur marche, mais elles allaient dans la direction de la tête, sans se détourner dans leur marche.

. . . .

« Quand les Kéroûbîm marchaient, les roues cheminaient jointes à eux, et quand les Kéroûbîm déployaient leurs ailes pour s'élever de terre, les roues non plus ne se détournaient point d'eux.

« Quand ils s'arrêtaient, elles s'arrêtaient, et quand ils s'élevaient, elles s'élevaient avec eux, car l'esprit des animaux était en elles (2). »

Les roues en question étaient « à terre (3), » « sous les Kéroûbîm (4), » par conséquent posées à plat, servant comme de piédestal aux animaux sym-

(1) On traduit ordinairement « chrysolithe » ou « topaze, » et cette interprétation traditionnelle paraît exacte. La gemme *tîrišaššu* est aussi connue des textes cunéiformes; par exemple, dans l'inscription de Nabou-koudourri-ouçour dite « de la Compagnie des Indes, » col. 4, l. 6.

(2) *Ezech.*, x, 9-17; cf. i, 15-21.

(3) *Id.*, i, 15.

(4) *Id.*, x, 2 et 6.

boliques, et leur rotation avait lieu dans un plan horizontal, ce qu'exprime le nom de *galgal*, « tourbillon, » qu'on leur donnait (1). Ainsi s'explique comment leur circonférence, qui est ce qu'elles présentaient devant le spectateur, était remplie d'yeux tout autour (2) ; et quand le prophète dit « qu'elles avaient une circonférence et une hauteur effrayantes (3), » la seconde dimension est celle de l'épaisseur de leurs bords. On peut donc se les représenter comme des tambours circulaires d'une forte hauteur, tournant sur leur axe vertical avec rapidité.

A la porte du Gan-'Êden il n'y a pas une *lahaṭ ha'hereb* par chaque Kéroûb, comme une roue dans la vision de Yé'hezqêl ; elle est unique, tandis que les Kéroûbîm sont deux. On doit donc la placer entre les deux Kéroûbîm de droite et de gauche, non pas à terre, mais planant à une certaine hauteur, où elle tourne sur elle-même, où elle se meut de son mouvement propre de rotation, comme les roues du prophète. Quant à ce mouvement de rotation, je n'hésite pas à penser qu'il n'est possible de l'entendre que comme ayant lieu, de même que celui des roues, sur un plan horizontal, car c'est de cette façon que le plus naturellement, s'avançant avec les Kéroûbîm contre le profane qui tenterait de s'approcher de la porte interdite, elle viendrait en rasant le frapper et le tailler en pièces.

(1) *Ezech.*, x, 13.
(2) *Id.*, I, 18.
(3) *Id.*, ibid.,

Il est manifeste qu'ici, comme toujours, l'image symbolique a été fournie par un objet matériel existant dans la réalité par une arme à la fois tranchante et de jet, qui venait au loin frapper, en faisant la même blessure qu'un glaive, dans le mouvement de rotation horizontale qui lui était imprimé en la lançant. Ce type d'arme est bien connu : c'est le *tchakra* des Indiens, disque aux bords tranchants, au centre évidé, que l'on projette horizontalement après l'avoir fait tournoyer autour des doigts, de manière à lui imprimer une rotation rapide sur lui-même. Le rapprochement n'a pas échappé à la sagacité de M. Obry, qui, avec toute raison suivant moi, a identifié la *lahaṭ ha'hereb hammithhappecheth* de la *Genèse* au *tchakra* de l'Inde (1). Seulement, comme l'usage de ce disque tranchant n'était jusqu'alors connu que chez les Indiens, il y voyait un indice de l'origine aryenne du récit et de sa symbolique.

C'est ici que je m'écarte de ce savant si ingénieux. Le disque tranchant qu'on lance en le faisant tournoyer horizontalement n'est pas exclusivement propre à l'Inde. Si nous n'en avons pas encore reconnu la représentation sur les monuments de l'art assyro-babylonien, si son emploi usuel à la grande époque de l'empire d'Assyrie peut être révoqué en doute par de sérieuses raisons, cette arme a été connue et employée des habitants de la Chaldée et de la Babylonie

(1) Dans sa remarquable dissertation sur *Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux* (Amiens, 1858), p. 165.

dans les plus anciennes périodes de leur histoire, et la trace de son emploi est restée dans la poésie religieuse.

Nous en avons la preuve formelle dans un morceau de poésie lyrique originairement rédigé en accadien, dont le texte nous est parvenu, accompagné d'une traduction assyrienne interlinéaire, sur une des tablettes d'argile du Musée Britannique (1). C'est un chant de triomphe, une sorte de dithyrambe d'un dieu guerrier sur ses armes victorieuses, peut-être de Maroudouk quand il va engager sa lutte cosmogonique contre la monstrueuse Tiamat. Il est muni d'une panoplie complète, harpé *(namzar)*, lance *(ariktu)*, lasso *(schibbu)*, arc *(qaschtu)*, massue *(zizpan)* et bouclier *(kabab)*; de plus il tient sur chacune de ses mains un disque. C'est là son arme la plus formidable, celle qui assure le mieux sa victoire, celle sur laquelle il insiste avec le plus de complaisance, en la décrivant avec une extrême abondance de métaphores. Ces métaphores variées, et qui semblent au premier abord contradictoires, ne peuvent se concilier que si l'on restitue une « arme de jet » en forme

(1) *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 19, n° 2. C'est M. Oppert qui a donné la première traduction de ce morceau; depuis il a été successivement repris par divers savants, qui à chaque fois ont fait progresser l'intelligence du texte. La dernière version, et je crois la plus avancée, est celle que je viens de donner, avec une analyse philologique, dans mes *Études accadiennes*, t. III, p. 27 et suiv. Je renverrai le lecteur à ce travail pour la justification de ma manière de traduire, et ainsi je puis me dispenser cette fois de reproduire en note la transcription du texte, soit accadien, soit assyrien.

de « disque » ou de « soleil, » se mouvant horizontalement avec un mouvement giratoire pareil à celui d'une « trombe, » ayant un centre évidé pour passer le sommet des doigts, d'où partent sept rayons divergents soutenant une circonférence sur le pourtour de laquelle font saillie « cinquante têtes, » cinquante pointes tranchantes. Le lecteur en jugera, du reste, lui-même par les citations qui suivent :

« De ma main droite je tiens mon disque de feu; de ma main gauche je tiens mon disque de carnage (1).

Le soleil aux cinquante faces, l'arme élevée de ma divinité, je le tiens.

Le vaillant qui brise les montagnes, le soleil dont l'action ne cesse pas, je le tiens.

L'arme qui comme l'ogre dévore complètement, je la tiens.

Celle qui brise les montagnes, l'arme puissante du dieu Anou, je la tiens.

Celui qui courbe les montagnes, le poisson aux sept nageoires, je le tiens.

La *liṭtu* de la bataille, qui dévaste et désole le pays rebelle, je la tiens.

. . . .

(1) Ce « disque de feu » et ce « disque de carnage » sont si bien considérés comme ayant en eux-mêmes « un esprit, » comme les roues de la vision de Yé'hezqêl, une vie propre, comme la *lahat ha'hereb* de la *Genèse*, qu'on arrive à les invoquer, à titre de dieux personnels, à côté de Schamasch (le Soleil) et de son épouse Goula (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 66, verso, l. 31 et 32, *b*).

La trombe de la bataille, l'arme aux cinquante têtes, je la tiens.

Pareille à l'énorme serpent à sept têtes, à un flot qui se divise en sept branches,

pareille au serpent qui bat les flots de la mer, [attaquant] l'ennemi en face,

dévastatrice dans la violence des batailles, dominatrice du ciel et de la terre, l'arme aux sept têtes, je la tiens.

Faisant jaillir son éclat comme celui du jour, le dieu qui échauffe l'Orient, je le tiens.

. . . .

L'arme qui remplit le pays de la terreur de sa force immense,

dans ma main droite puissamment, le projectile d'or et d'onyx, je le tiens. »

Nous avons ainsi, dans un des plus vieux textes de la poésie chaldéenne, la mention formelle d'une arme mythologique tout à fait analogue au *tchakra* des héros indiens, et correspondant d'une manière fort remarquable avec l'idée qui ressort le plus naturellement des expressions mêmes du texte biblique, pour la nature du « glaive tournoyant » qui accompagnait les Kéroûbîm à la porte du jardin de 'Êden (1).

(1) M. Fox Talbot (*Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. V, p. 1 et suiv.) a cru trouver dans le premier fragment de la tablette qui raconte la lutte de Bel-Maroudouk et de Tiamat, dans la description des préparatifs du dieu avant la bataille, quelque chose d'analogue à ce « glaive tournoyant ; » et M. l'abbé Vigouroux l'a répété d'après lui (*La Bible et les découvertes modernes*, 2e édit., t. I, p. 207). Mais dans la réalité il n'y a rien de

On a pu remarquer que dans le fragment que nous venons de citer cette arme est désignée, ce qui complète le rapprochement, par le mot *liṭṭu,* qui est le correspondant assyrien régulier de l'hébreu *lahaṭ.* La version assyrienne traduit ainsi l'idéogramme employé dans le texte accadien, idéogramme particulier auquel le Syllabaire cunéiforme, A, n° 134, assure la lecture *silam* dans l'idiome présémitique de la Chaldée. Le mot dont la charpente de consonnes est *lhṭ,* que l'hébreu vocalise en *lahaṭ,* et l'assyrien en *liṭ* (pour *lihiṭ*), était donc, dans les différentes langues de la famille sémitique, usité pour désigner cette sorte d'arme. L'assyrien, du reste, ne nous renseigne pas d'une manière plus décisive que l'hébreu sur le sens étymologique de ce mot, car nous n'en connaissons pas jusqu'à présent un second exemple dans les textes de cette langue. Il y a sûrement deux racines verbales *lâhaṭ,* l'une signifiant « flamboyer, » l'autre « envelopper, couvrir, cacher ; » c'est la seconde qui a donné à l'hébreu *lahaṭ*, « prestige, enchantement. » Mais nous restons dans la même incertitude sur la question de savoir de laquelle des deux dérive notre mot *lahaṭ* = *liṭ* désignant la sorte d'arme que nous avons essayé de définir, par conséquent de savoir si elle a été ainsi nommée comme « flamboyante » ou comme « prestigieuse et magique. » Ajoutons que la notion « d'envelopper » est toujours intimement

pareil dans ce texte, dont on trouvera une traduction plus exacte, accompagnée de la transcription interlinéaire du texte, dans le premier appendice à la fin de ce volume, I *F*.

liée à celle « d'entourer » et « d'aller autour, » et que, par suite, un nom dérivé de la seconde des racines que nous venons d'indiquer pourrait parfaitement être en rapport avec le mouvement giratoire de l'objet auquel ce nom s'appliquerait.

Quoi qu'il en soit, le « glaive tournoyant » du chapitre III de la *Genèse* se retrouve, aussi bien que les Kéroûbîm, dans les documents cunéiformes, et comme chose et comme mot. Ici encore, c'est la Chaldée qui se détermine de plus en plus comme point de départ du récit. Mais il est curieux que l'usage de l'arme analogue au *tchakra* de l'Inde qui est désignée par l'expression de *lahaṭ ḥa'hereb hammithhappecheth* n'apparaisse à l'époque assyrienne ni dans les textes, ni dans les monuments, et que nous n'en rencontrions pas non plus de vestiges chez les peuples de la Syrie, de la Phénicie et de la Palestine dans leur âge historique. En Chaldée, c'est dans un texte remontant au plus antique passé de cette contrée que nous en relevons la mention, de même que chez les Hébreux c'est seulement dans le récit traditionnel des origines de l'humanité, tel que le présentait le document jéhoviste. Il y a là, ce me semble, un indice important de la date extrêmement reculée à laquelle remonte ce récit, non seulement pour le fond, mais même pour la fixation d'une partie au moins de ses termes essentiels. Le détail matériel sur lequel nous venons d'insister, et qui a un caractère positif et tangible, nous reporte bien plutôt à l'âge de la migration des Téra'hites qu'à celui où l'influence de la civilisation

assyrienne, appuyée par la force des armes, s'exerça avec une puissance irrésistible sur les royaumes d'Isrâêl et de Yehoûdâh.

CHAPITRE IV

LE FRATRICIDE ET LA FONDATION DE LA PREMIÈRE VILLE

A Babylone et à Ninive, à l'époque où l'idiome sémitique qualifié d'assyrien était devenu la langue exclusivement parlée, on désignait les douze mois de l'année par les noms, fort difficiles à expliquer philologiquement, qu'ont ensuite adoptés les Juifs et la majorité des Sémites ; mais dans les textes cunéiformes on n'écrivait que rarement ces noms en caractères phonétiques. Le plus souvent on les remplaçait par l'emploi d'un signe idéographique affecté à la désignation de chaque mois. Le sens de ces signes idéographiques n'a aucun rapport avec le sens que l'on peut parvenir à discerner sous le nom sémitique correspondant. Ils constituent donc une seconde nomenclature symbolique et religieuse, tout à fait distincte, et une précieuse tablette du Musée Britannique (1) révèle que cette désignation de chaque

(1) Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 50 ; Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 71 et suiv. ; Sayce, dans les

mois par un idéogramme simple n'est qu'une abréviation d'une antique nomenclature remontant à la civilisation antésémitique de la Chaldée, où les appellations des mois, plus développées, se référaient toutes à des mythes. Nous connaissons quelques-uns de ces mythes par les fragments de narrations épiques que George Smith a restitués à la lumière, et nous pouvons constater que la plupart d'entre eux appartiennent au cycle des traditions cosmogoniques, et en même temps sont en rapport avec le signe qui correspond au mois dans le zodiaque. Ainsi le nom du onzième mois de l'année est « mois de la malédiction de la pluie, » son mythe le déluge et son signe zodiacal le verseau.

Le troisième mois de l'année est dans la nomenclature mythique « le mois de la fabrication des briques, » et en effet c'est dans ce mois que, pour les Babyloniens et les Assyriens, une prescription rituelle fixait la cérémonie liturgique du moulage des briques pour les constructions sacrées et les édifices royaux (1). La religion consacrait ici un usage résul-

Transactions of the Society of Biblical Archæology, t. III, p. 161-164; Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 70, no 3. — Nous donnons dans le quatrième appendice, à la fin de ce volume, tableau I, la lite des mois de l'année chaldéo-babylonienne avec toutes leurs désignations diverses.

(1) Voy. principalement les indications de l'inscription dite « des Barils de Sargon » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 36, l. 47-51; Oppert, *Les inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 18, l. 57-61). Nous modifions sur quelques points de détail la traduction de M. Oppert, d'après les progrès que la philologie assyrienne a réalisés depuis 1870.

tant des conditions physiques du climat. En Chaldée et en Babylonie, on bâtissait la masse des édifices en briques simplement séchées au soleil. Le troisième mois de l'année (sivan, mai-juin) coïncide avec le moment où les eaux de l'Euphrate et du Tigre, accrues pendant mars et avril, commencent à baisser ; l'état de la terre, abandonnée par les fleuves, permet alors de mouler facilement des briques, que l'on fait ensuite sécher par le soleil, ardent déjà à cette

« Dans le mois du premier été, le mois du jumeau royal, du dieu grand cerf (surnom commun à Êa et à Schin), du dieu qui exerce la domination sur le ciel, qui enveloppe de sa protection mon flanc, du dieu illuminateur du ciel et de la terre, du héros parmi les dieux, Schin, (mois) que, par les décrets d'Anou, Bel et Êa, le dieu à l'œil clair, pour y mouler les briques afin de faire ville ou maison l'on a nommé de son nom « le mois de la brique, » dans le jour de l'invocation au fils du Seigneur de la vaste intelligence (Maroudouk), à Nabou, scribe de l'univers, moteur de toutes les choses des dieux (les jours d'invocation à Nabou sont les 4, 8 et 17 du mois), j'ai fait mouler ses briques (de la nouvelle ville que le roi construisait); à Laban, seigneur des fondations en briques, et à Nergal, fils de Bel, j'ai immolé des moutons comme victimes, j'ai fait jouer les flûtes et j'ai élevé mes mains en les invoquant. Dans le mois d'ab, le mois de la descente du dieu Feu dissipant les nuées (?) humides, fixant la pierre angulaire de la ville et de la maison, j'ai posé ses fondements, j'ai établi ses briques.

ina ara'h çîp (une faute du scribe a substitué le signe *ur* au signe *ip* comme dernier caractère) *ara'h kâši šarri ili tura'hi rabî ili tariç uzza* [*šam*]*e* (le scribe a omis l'idéogramme *AN*) *mušaglim çaddi ili nannar šame irçitiv qarrad ilâni Śin ša ina šimat Aniv Beli u Êa ili bel ini elli ana laban libitti ebiš ala u bita ara'h libitti nabû zikrušu ina yum qâbi ša abal bel šikli palkî Nabu ṭupsar gimri muma'ir kullat ilâni ušalbina libnassu. ana Laban bel ušše libitte u Neurugal ablu ša Bel kirri niqî aqqi sirqu asruq attaši niš qaṭateya. ina ara'h abu ara'h arad Iši mušbil ambate raṭupte mukin temen ali u biti uššešu addi va ukin libnassu.*

époque ; mais il ne fait pas encore assez chaud pour que la brique crue se fendille, ce qui arriverait infailliblement si on la faisait sécher en juillet ou en août. En voyant attestée par les inscriptions royales l'importance qu'avait au point de vue religieux la cérémonie de la fabrication des briques, et en constatant qu'elle est rappelée par le nom symbolique du mois (1), il est difficile de ne pas croire que le mythe s'y rapportait aussi, qu'il avait trait à une fondation de ville, sans doute de la première ville. Or, le signe du troisième mois dans le zodiaque était, pour les Chaldéens comme pour nous encore, le signe des gémeaux ; et en même temps nous voyons quelquefois le nom de « mois des jumeaux » se substituer à celui de « mois de la construction en briques » comme désignation de *sivan* (2). Comment, dès lors, ne pas se souvenir du récit biblique, qui lie la construction de la première ville au premier meurtre, perpétré par un frère sur son frère ? C'est en effet une des notions communes au plus grand nombre des peuples, une de ces notions tout à fait primitives, antérieures à la dispersion des grandes races civilisées, et qui se retrouvent déjà chez presque toutes, que la tradition qui rattache une fondation de ville à un fratricide ; et il y aurait une étude curieuse à faire pour en suivre

(1) Et aussi par son nom vulgaire, car *sivan* est manifestement dérivé de la même racine que l'hébreu *sîn*, araméen *seyan*, « boue, argile ».

(2) Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 162.

toutes les formes, depuis Qaîn bâtissant la première ville, 'Hanôch, après avoir assassiné Hâbel, jusqu'à Romulus fondant Rome dans le sang de son frère Rémus (1).

Rappelons seulement l'histoire d'Agamède et de Trophonios, les deux constructeurs mythiques du Temple d'Apollon à Delphes et du Trésor d'Orchomène. Agamède est pris au piége dans ce trésor même qu'il a contribué à construire, en cherchant à dérober les richesses qu'il renferme, et son frère

(1) On conçoit que nous ne pouvons pas nous laisser aller à tous les développements que réclamerait cette étude. Nous nous bornons à la signaler aux recherches et aux méditations de ceux qui s'occupent des traditions primitives, et qui pensent que, pour restituer les origines des grandes nations civilisées du monde ancien, il vaut mieux scruter les documents et les usages de leur époque historique que recourir à la méthode des analogies empruntées aux sauvages de nos jours. La notion plus générale encore, que l'on entrevoit en procédant ainsi, est celle que l'établissement d'une ville doit être accompagnée d'une immolation humaine, que ses fondations réclament d'être arrosées d'un sang pur. Il serait facile de suivre la trace de cette idée dans les traditions populaires de toutes les nations. Notons seulement, parce qu'elles nous maintiennent dans le cercle du monde sémitique ou syro-euphratique, les curieuses légendes que l'auteur anonyme de la *Chronique pascale* (t. I, p. 71 et 77, édit. de Bonn) nous a conservées sur la fondation de Tarse de Cilicie et de Gortyne de Crète, deux villes d'origine phénicienne. Le fondateur héroïque de chacune de ces deux villes immole sur son emplacement une jeune vierge, que cette immolation même divinise et qui devient la Fortune de la cité. De même, Romulus et Rémus sont les deux Lares Indigètes de la Rome primitive du Palatin (Preller, *Rœmische Mythologie,* p. 695), et à ce point de vue le frère tué, Rémus, originairement appelé Romus, prime son frère meurtrier. Nous avons dans tout ceci un écho évident de l'antique tradition qui liait à un meurtre la fondation de la première ville, la fondation devenue le type de toutes les autres.

Trophonios, pour lui épargner le supplice des voleurs, le tue, puis emporte sa tête (1). La fable n'est pas d'invention grecque; elle a ses racines dans l'Orient, car nous la retrouvons trait pour trait dans la première partie de la légende populaire qu'Hérodote recueillit en Égypte sur le compte du roi Rhampsinite (2). La circonstance de la tête coupée par le frère meurtrier, qui se retrouve dans les deux récits, est importante et va nous fournir un fil conducteur que nous n'aurons qu'à suivre pour revenir à notre point de départ.

Les traditions romaines racontaient que lorsque Tarquin faisait creuser les fondations du temple de Jupiter Capitolin, on trouva dans la tranchée une tête d'homme, qui par un prodige s'était conservée fraîche et sanglante, et dans laquelle les aruspices étrusques virent un talisman de la grandeur future du sanctuaire et de la ville (3). Cette tête, ajoutait-on, était celle d'Olus ou Tolus, assassiné par les esclaves de son frère (4), répétition de l'histoire de Romulus et de Rémus, qui était placée sur le Capitole au lieu du Palatin (5). Je ne m'appesantirai pas sur le rappro-

(1) Pausan., IX, 37, 3; Charax *ap.* Schol. *ad* Aristophan., *Nub.*, v. 508.

(2) Herodot., II, 121.

(3) Dionys. Halicarn., IV, 59 et suiv.; Tit. Liv., I, 55; Serv. *ad* Virgil., *Æneid.*, VIII, v. 345; Aurel. Vict., *De vir. illustr.*, VIII, 4; Isidor., *Origin.*, XV, 2.

(4) Arnob., *Adv. gent.*, VI, 7.

(5) On ajoute que l'augure étrusque, consulté par Tarquin sur la signification de la découverte qui venait d'être faite, voulut détourner à son profit le présage; mais son fils Argus trahit le secret

chement avec les têtes des époux des Danaïdes, enterrées par Danaos, après leur meurtre, sous les fondements des murailles de la citadelle d'Argos (1), ni sur le cycle assez étendu de fables que celle-ci nous ouvrirait (2). Mais il est impossible de ne pas noter que le Capitole a été d'abord le mont de Saturne (3) et que les *archéologues* romains établissaient, au point de vue des traditions et des origines religieuses, une assimilation complète entre le Capitole et le mont Cronios d'Olympie (4). Ce mont Cronios est comme l'*omphalos* de la cité sacrée de l'Élide, le foyer primitif de son culte. C'est au pied du Cronios que se célébraient les jeux d'Olympie, et chez les Grecs l'institution des jeux se rattache toujours à une origine funèbre; par essence ils ont lieu près d'un tombeau (5). Et en effet, le Cronios d'Olympie, comme le Capitole avec sa tête d'Olus ou Tolus (6), est un

aux députés du roi. L'augure furieux poursuivit son fils jusqu'à Rome, où il cherchait un refuge, et le tua dans l'endroit appelé Argiletum (Serv. *ad* Virgil., *Æneid.*, VIII, v. 345). Encore une variante de l'histoire du meurtre.

(1) Pausan., II, 24, 3.

(2) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 43.

(3) Dionys. Halicarn., I, 34; II, 1; Varr., *De ling. lat.*, v, 42.

(4) Dionys. Halicarn., I, 34. L'historien rattache ceci à la tradition de la colonie d'Épéens venus de l'Élide et s'établissant sur le Capitole.

(5) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 27.

(6) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 41. — Le Capitole était aussi le tombeau de la vierge Tarpeia (Varr., *De ling. lat.*, v, 41), tombeau qui était l'objet d'un culte public (Dionys. Halicarn., II, 40; cf. Fest., v. *Tarpeiae*), et l'on a déjà remarqué (Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 42) que les contradictions singulières des récits relatifs à la mort de Tarpeia font entrevoir en elle « la victime dévouée lors de la fondation de la citadelle et devenue sa Fortune protectrice ».

tombeau en même temps qu'une montagne (1). Recevant quelquefois le nom d'Olympe (2), on raconte qu'il recélait dans ses flancs la sépulture d'un personnage mystérieux, dont le nom était tenu secret (3). Les uns voyaient en lui le géant Ischénos, qui dans une famine s'était dévoué pour le salut du peuple, les autres l'énigmatique Taraxippos, dont le nom déguisait, nous apprend Pausanias (4), un dieu ou un héros sur la véritable nature duquel les avis différaient profondément. Il est aussi bien difficile de ne pas établir un rapport entre ce personnage mystérieux enseveli sous le mont Cronios et l'enfant Sosipolis, honoré d'un culte non moins mystérieux dans un sanctuaire situé à la base de cette hauteur (5) ; car sa légende lui prêtait un rôle de sauveur de la cité, du même genre que celui qu'on attribuait à Ischénos. On a relevé des indices considérables tendant à établir que, dans la forme la plus antique des traditions d'Olympie, le dieu ou héros dont le Cronios était donné comme le tombeau s'appelait Olympos (6) et était l'éponyme

(1) Remarquons encore que c'est à Olympie qu'Oinomaos coupait la tête aux prétendants à la main de sa fille Hippodamie, vaincus par lui à la course des chars (Philostrat. Jun., *Icon.*, 9), et que sur le tombeau de ces victimes de sa cruauté il bâtit la ville d'Harpiné (Pausan., VI, 21, 7), dont le nom semble emprunté à celui de la harpé de Cronos, de même que Danaos bâtit la citadelle d'Argos sur la sépulture où il a déposé les têtes des maris de ses filles.

(2) Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 42; cf. Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 598; Strab., VIII, p. 356.

(3) Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 42.

(4) VI, 20, 8 et 9.

(5) Pausan., VI, 20, 2 et 3; 25, 4.

(6) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 27.

de la ville. De même, un Olympos était quelquefois substitué à Zeus dans son sépulcre sacré de la Crète (1), et un autre Olympos passait pour enseveli sous l'Olympe de la Phrygie (2). Ceci nous amène à la fable des trois Corybantes, dont les deux aînés tuent leur plus jeune frère, lui coupent la tête, et après l'avoir couronnée vont l'enfouir sous l'Olympe (3), celui de Phrygie selon Welcker (4), celui d'Olympie selon Ch. Lenormant (5). On racontait la même chose des Cabires (6), auxquels on assimilait dans ce cas les Corybantes; mais on introduisait dans le récit une variante en disant que c'était le phallus, et non la tête de leur frère, qu'ils avaient emporté. Les représentations gravées au trait sur les miroirs étrusques attestent l'importance de cette fable du fratricide dans les mystères cabiriques qui avaient pris un grand développement en Etrurie dans le III[e] siècle avant J.-C. (7).

(1) Ptolem. Hephaest., II, p. 17, ed. Roulez.

(2) Schol. *ad* Theocrit., *Idyll.*, XIII, v. 30.

(3) J. Firmic. Matern., *De error. profan. relig.*, p. 23; Clem. Alex., *Protrept.*, p. 16, ed. Potter.

(4) *Griechische Gœtterlehre,* t. III, p. 179.

(5) *Nouv. gal. mythol.*, p. 43. — Il faut remarquer ici que le culte cabirique n'est pas étranger à Olympie (Gerhard, *Prodrom. mythol. Kunsterklœrung,* p. 113; *Hyperboreisch-rœmische Studien,* t. I, p. 34; Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 769). Il sert de base au groupement des divinités adorées dans le prytanée de cette ville (Pausan., v, 15, 7), lequel forme en même temps le lien entre la religion de l'Élide et celle des Grecs de la Libye.

(6) Clem. Alex., *Protrept.*, p. 16, ed. Potter.

(7) Gerhard, *Ueber die Metallspiegel der Etrusker*, dans ses *Gesammelte akademische Abhandlungen,* t. II, p. 227-314; Fr.

Il n'est pas dans la mythologie grecque de personnages plus obscurs et plus complexes que les Cabires et les Corybantes. Leur physionomie et leur nature ont été formés d'éléments extrêmement divers, entre lesquels s'est produit un amalgame qui arrive jusqu'à une confusion presque inextricable. Les Cabires sont avant tout les grands dieux d'une des formes principales de la religion des Pélasges (1), et c'est ce caractère qu'ils gardent toujours à Samothrace; de même il y a eu primitivement en Grèce un dieu Corybas, qui était une des plus importantes personnifications du soleil (2). Mais auprès des grands dieux Cabires, auprès de Corybas, on groupait tout un cortége de suivants (πρόπολοι), intermédiaires entre les dieux et l'humanité, que l'on qualifiait aussi de Cabires et de Corybantes (3), et qui avaient fini par se confondre avec eux dans les récits de la mythologie populaire. Envisagés à ce point de vue de dieux secondaires et ministres, de δαίμονες, les Cabires et les Corybantes offrent la plus étroite parenté avec les Curètes, les Dactyles et les Telchines; comme eux, ils sont, en même temps que des êtres surnaturels, les représentants d'antiques corporations sacer-

Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 771.

(1) Voy. mon article *Cabiri* dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.

(2) Voy. les preuves de ce fait dans Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique,* t. I, p. 199.

(3) Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, p. 763.

dotales des premiers âges (1), et en même temps on voit en eux les ancêtres et les prototypes de l'humanité (2). Tous ces éléments si divers entrent pour leur part et se combinent d'une manière non moins inextricable dans le mythe du fratricide, qui tient une place capitale dans leur conception au point de vue mystique (3). Un syncrétisme fort ancien, et qui a ses racines en Asie, y a combiné la tradition des âges primitifs sur le premier meurtre, qui est un fratricide et se lie à la fondation de la première ville, avec la donnée, essentielle dans les vieilles religions de la race pélasgique, du dieu enfant et d'une nature inclinant vers l'humanité, du génie sauveur et médiateur, issu de la grande déesse mère et placé près d'elle, comme Zeus enfant auprès de Rhéa, Sosipolis auprès d'Ilithyie, Tychon auprès de Tyché, Iacchos auprès de Déméter, Jupiter enfant auprès de la Fortuna Primigenia de Préneste (4), génie sauveur ou Agathodaimon dont les symboles habituels sont le serpent et le phallus, dont la signification est dans ce cas adéquate (5). L'enfant sauveur et médiateur des

(1) Preller, *Griechische Mythologie*, 2e édit., t. I, p. 514-519; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 198-207.

(2) Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 636 et 639.

(3) Il faut y rattacher l'histoire de Trophonios et d'Agamède, que nous racontions tout à l'heure, car la parenté de ces personnages avec les Cabires a déjà frappé M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 212).

(4) Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 155 et 156.

(5) Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 157-159. — Remarquons que c'est le phallus de leur frère mort que les Cabires emportent et enferment dans la ciste de leurs mystères (Clem. Alex., *Pro-*

cultes pélasgiques est fréquemment envisagé comme opérant son œuvre de salut au prix d'une mort et d'une véritable passion (1). Cette idée est essentielle dans le mythe du fratricide des Cabires ou des Corybantes, car c'est la victime qui y devient le médiateur suprême des mystères, et après sa mort ses frères meurtriers ne sont plus que les ministres de son culte. Comme dans le mythe crétois de Zagreus, assimilé ensuite à l'Iacchos d'Éleusis, elle s'y combine avec la donnée, fondamentale dans les religions du paganisme sémitique, du jeune dieu solaire qui meurt périodiquement sous les coups d'une puissance ennemie pour ressusciter ensuite (2). Malgré l'intervention incontestable de ces conceptions de symbolisme purement religieux, se rattachant aux croyances d'un panthéisme naturaliste, nous sommes en droit d'établir une liaison entre le fratricide des Corybantes ou des Cabires et la tradition primordiale du fratricide dans la famille du père de l'humanité, que le chapitre IV de la *Genèse* nous offre dégagée de tout alliage de ce genre. En effet, dans certaines parties de l'Asie-Mineure, les trois Corybantes, « que le soleil vit les premiers germer du tronc des arbres, » étaient

trept., p. 16, ed. Potter). L'enfant Sosipolis se transforme en serpent (Pausan., VI, 20, 3). Dans l'hymne XXXIX de la collection orphique, adressé au Corybante tué par ses frères, il est dit que Déméter, changeant sa forme, en a fait le serpent qui garde son temple.

(1) Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 174 et 175.

(2) Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 770.

représentés comme les auteurs de la race humaine (1), de même qu'ailleurs les Curètes (2), et dans d'autres traditions les Titans (3), meurtriers de Zagreus (4). Par contre, les légendes sacrées de Lemnos faisaient le premier des mortels de Cabiros, « l'initiateur des saintes orgies » (5), c'est-à-dire du frère immolé par ses frères (6) et devenu le principal Cabire, même le Cabire unique, comme on l'adorait à Thessalonique (7).

Il est vrai que dans la fable de leur fratricide, les Cabires ou les Corybantes sont trois, dont deux tuent leur plus jeune frère, tandis que dans le récit biblique le meurtre de Hâbel est un drame à deux personnages. Mais les Cabires se montrent alternativement deux et trois (8); la dualité est même la plus

(1) Fragment de Pindare cité par l'auteur des *Philosophumena*, v, 7, p. 96, ed. Miller; voy. Schneidewin, dans le *Philologus*, t. I, p. 421 et suiv.

(2) Même fragment.

(3) Nous reviendrons sur cette donnée dans nos chapitres VII et X.

(4) Voy. les textes indiqués plus haut, p. 42, note 1, qui rapportent l'origine de la partie immatérielle de l'homme au sang de Zagreus, dont se sont nourris les Titans ses ancêtres.

(5) Fragment de Pindare cité par l'auteur des *Philosophumena*, v, 7, p. 96, ed. Miller.

(6) Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 770.

(7) J. Firmic. Matern., *De error. profan. relig.*, p. 23. — Sur le Cabire unique de Thessalonique, voy. les médailles de cette ville et ce que dit encore Lactance, *De falsa relig.*, I, 15, 8; Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 769 et suiv.

(8) Fr. Lenormant, dans le même ouvrage, p. 759 et 770.

ancienne forme de ces dieux (1), et c'est à cause de cela qu'ils sont dans tant de lieux identifiés aux Dioscures (2), qu'ils le sont également aux Pénates de Rome (3), dont le couple se manifeste sous une forme humaine dans les deux frères ennemis, Romulus et Rémus (4), et se retrouve dans toutes les cités du Latium (5). Dans la narration de la *Genèse*, au moment du fratricide, les fils de Âdâm ne sont que deux, Qaîn et Hâbel, le meurtrier et la victime; mais Schêth naît ensuite pour remplacer Hâbel, et ainsi les fils de Âdâm, qui se présentent d'abord deux, sont trois en tout, comme les fils de Nôa'h, l'auteur de la nouvelle humanité postdiluvienne, et comme leurs pendants dans la généalogie des Qaînites, les trois fils de Lemech, chefs de races et inventeurs des arts. Qaîn, dans une portion des pays sémitiques où il était connu sous cette appellation, a pu et dû être envisagé comme un véritable Cabire. Son nom se prête, en effet, à une double signification, et par suite à une de ces paronomases qui étaient tellement dans le goût de l'antiquité sémitique. Nous avons indiqué plus haut (6) le sens qu'adopte et paraphrase le ré-

(1) Fr. Lenormant, dans le même ouvrage, p. 759-763 et 769.

(2) Fr. Lenormant, dans le même ouvrage, p. 759, 760, 763 et 767-769.

(3) Dionys. Halicarn., I, 61 et 68; Macrob., *Saturn.*, III, 4; Serv. *ad* Virgil., *Æneid.*, I, v. 378; III, v. 148.

(4) Preller, *Rœmische Mythologie*, p. 695.

(5) Cf. ce que dit Virgile (*Æneid.*, VII, v. 670) des jumeaux divins de Tibur, que Servius (*a. h. l.*) porte de deux à trois, et ce que dit le même Servius (*ad* Virgil., *Æneid.*, VII, v. 678) de ceux de Préneste.

(6) P. 11, note 1.

dacteur du document jéhoviste inséré au chapitre IV de la *Genèse*, sens parfaitement justifié philologiquement et qui fait du premier né d'Adam « la créature, le rejeton » par excellence. Mais il est un autre mot homophore *qaîn*, tiré de la racine *qûn* et non plus de *qânah*, qui veut dire « ouvrier, forgeron (1); » c'est celui que nous voyons, dans la descendance même de Qaîn, servir de surnom à l'inventeur de la métallurgie, Toûbal-Qaîn, « Toûbal le forgeron (2). » Que l'on ait quelquefois entendu ainsi le nom de Qaîn (3), c'est ce que nous atteste le fragment d'une des cosmogonies phéniciennes comprises dans le Sanchoniathon de Philon de Byblos (4). Les premiers représentants de l'humanité y sont Technitès, « l'ouvrier, » et « l'Autochthone fait de terre, » traductions grecques qui laissent transparaître sans aucun doute possible, comme l'a déjà reconnu M. Renan (5), les appellations sémitiques originales, *Qên* (pour *Qaîn*, suivant les règles de la vocalisation phénicienne) et *Adâm min-hâadâmâth*. « Ce sont eux, ajoute le narrateur, qui ont inventé de mêler de la paille hachée à l'argile pour fabriquer des briques, de les faire sécher

(1) Voy. Gelpke, *Neutestamentliche Studien*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1849, p. 639 et suiv.

(2) *Genes.*, IV, 22.

(3) C'est ce qu'a très-bien compris M. Goldziher, qui, dans son système mythique, fait de Qaîn un Héphaistos (*Der Mythos bei den Hebræern*, p. 132).

(4) P. 20, ed. Orelli; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II *E*.

(5) *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 267 et 276.

au soleil et de construire des édifices munis de toits, » circonstance qui nous ramène à la tradition de la construction de la première ville, attribuée par la Bible à Qaîn et à la légende du « mois de la fabrication des briques » chez les Chaldéo-Babyloniens. D'eux naissent Agros et Agrotès, les pères des agriculteurs et des chasseurs, qualités qui permettent de rétablir leurs appellations phéniciennes en *Sadê*, « l'homme du champ (1), » et *Çêd*, « le chasseur (2). » Ce sont ceux-ci que l'on appelle Alètes et Titans, probablement *Ilîm* et *Nepîlîm* (3), et ils eurent pour fils Amynos et Magos (il semble jusqu'ici impossible de restituer la forme première de ces deux

(1) Une bizarre confusion du traducteur grec, déjà reconnue au XVIe siècle par Scaliger, lui a fait insérer cette phrase qu' « Agros est honoré spécialement à Byblos comme le plus grand des dieux, et que son naos porté sur un char jouit d'une haute vénération en Phénicie » (voy. la représentation de l'arche d'Astarté montée sur des roues, que nous offrent les monnaies de Sidon à l'époque impériale : Mionnet, *Descr. de méd. ant.*, t. V, p. 267 et suiv. ; et la description que donne Macrobe, *Saturn.*, I, 23, de celle du dieu d'Héliopolis en Célésyrie ; il faut, du reste, consulter sur ce sujet la dissertation de l'abbé Greppo, *Recherches sur les temples portatifs des anciens, à l'occasion d'un passage des Actes des Apôtres*, Lyon, 1834, p. 9-13). Il a confondu *schaddê*, « le Tout-Puissant, » avec *sadê*, parce que ces deux mots ne se distinguaient pas extérieurement dans l'orthographe phénicienne.

(2) C'est, je crois, à tort que M. Schrœder (*Die phœnizische Sprache*, p. 19) prétend que la racine *çûd* n'avait en phénicien que le sens de « pêcher, » et non de « chasser. » Elle était susceptible des deux sens, car le couple de Agreus et Halieus, chez Sanchoniathon (p. 18, ed. Orelli), ne peut se comprendre qu'en restituant deux noms originaux ayant entre eux une forte assonance et dérivés tous deux de cette même racine.

(3) Nous reviendrons sur cette donnée dans notre chapitre VII, à cause de son analogie avec *Genes.*, VI, 1-4.

appellations, profondément altérées), qui enseignèrent à habiter les villages et à paître les troupeaux. Ce dernier trait rappelle incontestablement les trois fils de Lemech, par lesquels se termine la généalogie des Qaînites (1).

Dans le récit phénicien que nous venons d'analyser d'après les fragments de Sanchoniathon, Âdâm et Qaîn paraissent être frères, au lieu d'être père et fils. Mais c'est le propre des Cabires, quand ils sont deux, que l'on établit entre eux un rapport tantôt de fraternité, tantôt de filiation. L'auteur des *Philosophumena* nous apprend (2), et il appuie son dire d'un fragment des hymnes qui se chantaient dans les mystères hellénisés de la Phrygie (3), qu'à Samothrace on donnait quelquefois le nom d'Adam au premier des Cabires, à celui qui jouait le rôle de père. C'était là probablement à l'origine une abréviation d'Adamas ou Adamastos, surnom assez habituel d'Hadès (4) auquel on assimilait Axiokersos, le premier Cabire mâle de Samothrace (5). Mais au IIIe siècle de l'ère chrétienne on rapprochait l'Adam de Samothrace de l'Âdâm de la Bible, et on disait que ce nom désignait en lui l'homme archétype (6), une sorte

(1) *Genes.*, IV, 20-22.

(2) V, 8, p. 108, ed. Miller.

(3) V, 9, p. 118, ed. Miller; voy. Schneidewin, dans le *Philologus*, t. III, p. 261.

(4) Valckenaer *ad* Theocrit., *Idyll.* II, v. 34.

(5) Mnas. Patar. et Dionysodor. *ap* Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.* I, v. 917; Etymol. Magn. et Gud., v. Κάβειροι.

(6) *Philosophumen.*, V, 8, p. 108, ed. Miller.

de Âdâm Quadmôn. Les rapprochements que nous venons de faire montrent que cette donnée n'est peut-être pas aussi étrangère à la conception fondamentale et originaire du culte de l'île sacrée de la mer de Thrace qu'on l'a cru d'abord. Rien n'est encore plus obscur, plus difficile à déterminer que la part des éléments phéniciens dans la religion de Samothrace; parmi les érudits modernes, les uns la croient prépondérante et voient dans le culte des Cabires une importation kenânéenne; les autres nient absolument ce sémitisme et considèrent les dieux de Samothrace comme exclusivement pélasgiques; d'autres enfin pensent qu'une influence phénicienne s'est greffée là sur un fond pélasgique et qu'une assimilation a été établie dès une époque ancienne entre les Κάειροι ou ΚάϜειροι, personnifications du feu souterrain et démiurgique et les Kabîrîm de la Phénicie. Dans cette incertitude, bien que l'on puisse rapporter le nom de l'Adam de Samothrace à une origine grecque d'une grande vraisemblance, il serait impossible de condamner d'une manière formelle l'opinion de ceux qui le ramèneraient à une source sémitique. Et en effet, auprès de Thèbes de Béotie, dans un centre incontestable de colonisation phénicienne, où l'empreinte asiatique se montre avec une énergie singulière dans la religion locale, les deux Cabires mâles, associés à Déméter Cabiria et donnés comme les ancêtres de la famille sacerdotale de Cabires qui ont administré le sanctuaire dans les âges héroïques, sont

nommés Prométhée et Aitnaios (1). Ces noms sont particulièrement significatifs : Prométhée, dans les plus anciennes traditions, est le père de Deucalion de qui descend l'humanité postdiluvienne (2); il est aussi celui qui a doué les hommes d'intelligence, en leur communiquant le feu dérobé au ciel, malgré la défense des dieux; plus tard, c'est lui qui forme de terre les premiers ancêtres des hommes; il est donc à la fois l'auteur de l'humanité dans l'ordre de la génération et un Technitès par excellence. Quant à Aitnaios, son appellation révèle en lui un héros du travail basé sur l'emploi du feu qu'a fait connaître son père Prométhée, de la métallurgie et de la forge. Le couple de Prométhée et d'Aitnaios correspond donc, en mettant les deux personnages dans la relation de père à fils, à celui d'Autochthôn et Technitès chez Sanchoniathon. Il semble que ce soit aussi la traduction grecque d'un couple phénicien d'Âdâm et Qaîn, ou, si l'on veut, ce qui est également possible, envisager Prométhée comme ouvrier et Aitnaios comme le premier hiérophante des mystères à la fondation desquels se lie leur souvenir, de Qaîn et de 'Hanôch. Car ce nom, que porte dans la Bible le fils du fratricide, en l'honneur de qui est appelée de même la première ville, signifie « l'initiateur ; » c'est en lui que se personnifie l'initiation à tous les arts matériels que suppose la vie urbaine et sédentaire, avec la

(1) Pausan., IX, 25, 5-7.
(2) Nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre X.

civilisation et l'industrie dont elle ne saurait se passer.

Maintenant, quand les Grecs adoptèrent les douze signes du zodiaque chaldéen et cherchèrent à les rattacher à leur mythologie, quelques-uns d'entre eux virent dans la constellation des gémeaux les Cabires (1). Pour le plus grand nombre ce sont les Dioscures (2), dont nous avons constaté tout à l'heure l'assimilation aux Cabires, et qui, avant cette identification, dans leur plus ancienne conception, ne sont pas des frères ennemis, — ils offrent, au contraire, un type d'étroite affection, — mais des frères éternellement séparés dans leur vie céleste, condamnés à passer toujours alternativement leur temps, l'un sous la terre parmi les morts, l'autre au ciel parmi les astres (3). D'autres enfin croient reconnaître dans les

(1) Orph., *Hymn.*, XXXI; Nigid. *ap.* Schol. *ad* German., *Arat.*, v. 147; Ampel., 3; cf. Sext. Empiric., p. 558. — D'autres distinguent les deux étoiles des Dioscures des trois astres des Cabires : Polem. *ap.* Schol. Florent. *ad* Euripid., *Orest.*, v. 163, corrigé par Madvig, *Emendat. in Cic. De leg. et Acad.*, p. 137.

(2) Polem. *ap.* Schol. *ad* Euripid., *Orest.*, v. 1632; Ovid., *Fast.*, V, v. 692-720; Serv. *ad* Virgil., *Æneid.*, VI, v. 121; Hygin., *Poet. astron.*, II, 22; Nigid. *ap.* Schol. *ad* German., *Arat.*, v. 147. — Comme l'a justement remarqué Preller (*Griechische Mythologie*, 2e édit., t. II, p. 106), l'assimilation des Dioscures aux gémeaux du zodiaque a été tardive, comme l'adoption du zodiaque lui-même. Nous ne la citons donc pas pour prétendre établir une parenté originelle entre la fable des Tyndarides et la tradition que les Babyloniens rattachaient au signe du troisième mois de l'année, mais uniquement parce que l'assimilation n'a pu être faite qu'en vertu d'une certaine ressemblance extérieure entre cette tradition et leur histoire mythologique.

(3) *Odyss.*, Λ, v. 298-303; Pindar., *Nem.*, X, v. 55 et suiv.; Apollodor., III, 11, 2; Hygin., *Fab.*, 251.

jumeaux zodiacaux Amphion et Zéthos (1), que Preller (2) a si bien appelés les Dioscures de la Béotie, les constructeurs héroïques des murs de Thèbes (3), car s'ils ne sont ni ennemis, ni séparés comme les Tyndarides, leur histoire fabuleuse se rapproche par un autre côté de celle que nous croyons avoir existé chez les Chaldéens et les Babyloniens au sujet des deux personnages placés dans cette mansion céleste (4). Sur le droit des monnaies de la ville grecque d'Istros en Mœsie, l'on a adopté une ingénieuse manière de symboliser l'existence alternante des Dioscures dans le ciel : leurs deux têtes, vues de face, y sont placées côte à côte, mais en sens inverse, de telle façon que lorsque l'une apparaît au regard du spectateur dans sa position normale, l'autre est renversée, le front en bas (5). L'art chaldéo-babylonien avait adopté la même combinaison pour symboliser l'opposition des deux jumeaux du zodiaque. Leur représentation ordinaire, sur les cylindres de pierre dure qui servaient de sceaux, consiste en deux petites figures viriles placées l'une au-dessus de l'autre, en sens inverse, les pieds opposés (6).

(1) Schol. *ad* Germanic., *Arat.*, v. 147.

(2) *Griechische Mythologie,* 2e édit., t. II, p. 31.

(3) Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 740 et 755, et Schol. *a. h. l.;* Syncell., p. 125; Horat., *Ad Pison.*, v. 394.

(4) Le cycle mythique de Thèbes faisait deux histoires, liées à des noms différents, des deux données, le plus habituellement liées ensemble, des frères constructeurs d'une ville, Amphion et Zéthos, et des frères ennemis, Étéocle et Polynice.

(5) Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, t. II, p. 14; Millin, *Galerie mythologique,* pl. CXLIX, n° 524.

(6) Cullimore, *Oriental cylinders,* nos 65, 75 et 95; Lajard, *Culte de Mithra,* pl. XXVI, nos 1 et 8; XXVII, n° 5; LIV A, n° 6.

Il nous reste à constater un dernier fait, qui nous paraît avoir aussi son importance dans la question. Le troisième mois de l'année chaldéo-assyrienne est consacré à « Schin, fils aîné de Bel (1), » le dieu de la lune, et nous avons vu tout à l'heure (2) que, dans l'inscription cunéiforme dite « des Barils de Sargon, » c'est lui qui est appelé « le jumeau royal. » En effet, ce dieu a un frère, originairement de nature toute solaire (3), qui préside au mois suivant, celui de doûz (4); c'est Adar, l'Hercule des Babyloniens et des Assyriens. Les deux frères divins, fils de Bel, apparaissent en antagonisme dans un curieux récit qui fut recueilli par Ctésias (5) et Nicolas de Damas (6), et où ils reçoivent les deux noms de Nannaros (7) et de Parsondas (8). Nannaros parvient à s'emparer par

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 33, l. 38, *a*.

(2) P. 141, note 1.

(3) Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 113 et suiv.; *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie*, p. 23 et suiv.

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, p. 33, l. 39, *a*.

(5) Athen., XII, p. 530.

(6) Nicol. Damasc., fragm. 10, ed. C. Müller, *Fragm. historic. graec.*, t. III, p. 359-363.

(7) Nannar, « l'illuminateur, » de la racine *nâhar*, est une des appellations les plus habituelles de Schin.

(8) La forme originale de ce nom ne se reconstitue pas encore d'une manière certaine; il paraît cependant évident qu'il renferme comme second élément, en composition, l'appellation de Sandon, que les Grecs nous donnent comme une de celles de l'Hercule assyrien (Beros., *ap.* Agath., *De reb. Justinian.*, II, p. 62, édit. de Paris; Ammian. Marcell., XIV, 8, comparé à Dion Chrysostôme, *Orat.* XXXIII, t. II, p. 1 et 23, ed. Reiske; voy. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 145 et suiv.). Mais de quelle forme assyrienne Sandon est-il la transcription hel-

ruse de son rival, enorgueilli de sa force herculéenne (1), et le tenant captif il le fait tomber graduellement au dernier degré de l'efféminaton, de la perte de la virilité. Cette effémination singulière, que d'autres récits prêtent encore à Adar (2) et qui est devenue la source de la fable, introduite en Grèce par l'Asie-Mineure, d'Héraclès filant aux pieds d'Omphale (3), n'est qu'une variante euphémique de la mort périodique qu'il subit, comme tous les dieux solaires

lénique? C'est ce qu'on ignore jusqu'ici. L'épithète de *çandannu* ou *çindannu*, appliquée à Adar, que M. Oppert avait cru pouvoir en rapprocher, repose sur une fausse lecture; il faut en réalité la transcrire *dandannu,* « le très-fort, le très-puissant, » forme en palpel dérivée de la racine *dânan,* « être fort, puissant. »

(1) En effet, Adar, quand il apparaît au comble de sa puissance et de sa force, est « le Soleil du sud, le Soleil du midi » (*Cuneif, inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 70, col. 4, l. 5, comparé à t. III, pl. 43, col. 4, l. 15; t. II, pl. 57, l. 51, *c-d*). Dans le culte particulier de la ville fameuse de Simpar ou Sipar, la Sepharvaïm de la Bible, la Sippara des géographes classiques, Adar-Malik (Adrammelech dans la transcription biblique : II *Reg* , XVII, 31), c'est-à-dire « Adar roi, » parallèle au Moloch de la Phénicie et de la Palestine, s'identifie avec Schamasch ou du moins représente une de ses faces, le soleil implacable de l'été, qui à l'heure de midi, quand l'intensité de sa flamme atteint son point culminant, dévore les productions de la terre, et que des victimes humaines peuvent seules apaiser.

(2) Fr. Lenormant, *La légende de Sémiramis*, p. 51 et suiv.; Gelzer, dans la *Zeitschr. für Ægypt. Sprache und Alterthumskunde,* 1875, p. 129.

(3) Ottfried Müller, *Kleine deutsche Schriften,* t. II, p. 101; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 469-477; R. Rochette, *Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* nouv. sér., t. XVII, 2e part., p. 232 et suiv.; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 152 et suiv.; Fr. Lenormant, *La légende de Sémiramis*, p. 57 et suiv.

de l'Asie (1), au soir (2) et à l'hiver, quand il se brûle, de la même façon que l'Hercule grec, sur le bûcher du couchant (3). Car le soleil, après avoir été tout-puissant à midi dans sa révolution diurne, au solstice d'été dans sa révolution annuelle, arrive toujours à succomber fatalement sous les atteintes de la nuit et de l'hiver; privé de ses forces qu'il reprendra plus tard, on se le représente comme n'ayant plus de virilité, ou bien comme mort pour ressusciter bientôt; ce sont là les deux formes de la même donnée fondamentale. Adar-Parsondas tombe chaque soir au pou-

(1) C'est à cette mort périodique et volontaire d'Adar, comme dieu solaire, que je crois devoir rapporter le fragment d'hymne bilingue publié dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 30, 2, verso; voy. Fr. Lenormant, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie,* p. 24.

(2) Dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 53, 2, l. 32 et 33, l'époux solaire de la planète Vénus est Schamasch au matin et Adar au soir; voy. Gelzer, dans la *Zeitschr. f. Ægypt. Spr. und Alterthumsk.*, 1875, p. 129 et suiv.; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 59.

(3) Sur le bûcher de l'Hercule chaldéo-assyrien, identique au bûcher de Sardanapale dans la légende transformée en prétendue histoire, voy. la dissertation d'Ottfried Müller, *Sandon und Sardanapal* (dans ses *Kleine deutsche Schriften,* t. II, p. 100-113), et le *Mémoire* de R. Rochette *sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, principalement à l'aide des monuments figurés,* dans la 2e partie du tome XVII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, nouvelle série.

La pyramide sacrée du palais de Ninive, représentée par quelques-uns comme le tombeau de Ninus (Diod. Sic., II, 7; Ovid., *Metamorph.*, IV, v. 88) par d'autres comme celui de Sardanapale, était en réalité un tombeau divin d'Adar, dont ces deux personnages sont des formes héroïques (Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 365; *La légende de Sémiramis,* p. 41 et 52; *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie,* p. 25).

voir de son frère rival Schin-Nannaros, qui le dépouille de sa force et le rend à moitié femme ; les deux frères se succèdent ainsi dans la domination de la nature, dans la faveur du maître suprême du ciel. Ils alternent comme les Dioscures ; et comme la nuit est identique à la mort, le vainqueur du soir, considéré par les Chaldéo-Babyloniens comme l'aîné, tue son frère cadet, qu'il envoie dans la demeure des morts.

Quelques-uns sans doute seront induits à tirer de ces dernières observations un argument en faveur de la thèse de M. Goldziher (1), qui voit dans l'histoire de Qaîn et Hâbel un mythe de la lutte du jour et de la nuit, à condition toutefois d'échanger pour l'inverse le caractère qu'il assigne à chacun des deux personnages. Mais cette conclusion est loin d'en ressortir d'une manière nécessaire, et ici l'enchaînement logique des faits me semble le suivant :

1° Existence de l'antique tradition du fratricide ;

2° Cette tradition, en vertu d'un système calendaire que nous étudierons dans notre VI[e] chapitre, est attachée au troisième mois de l'année ;

3° En attribuant un dieu protecteur à chaque mois, on prépose à celui-ci le dieu dont l'histoire mythique se rapprochait le plus de la tradition qui était liée désormais au mois et à son signe zodiacal.

J'en dirai autant à propos des autres mythes que j'ai passés en revue dans les pages qui précèdent, en

(1) *Der Mythos bei den Hebrœern*, p. 130-133.

établissant un certain degré de parallèle entre eux et le récit de la Bible.

Il est même à remarquer combien quelques-uns de ces mythes, dans le caractère qu'ils donnent au fratricide, s'accordent avec l'interprétation de l'Église, qui voit dans Hâbel la plus ancienne figure du Christ à l'origine même de l'humanité. Car tous ces mythes qui renferment la notion d'un jeune dieu sauveur et médiateur, se rapprochant de l'humanité et consommant son œuvre de salut en passant par la souffrance et la mort, appellent d'une manière spéciale l'attention du penseur religieux. Ils ont trait sans doute aux vissicitudes de la vie de la nature, qu'ils expriment d'une manière symbolique ; mais il est incontestable qu'ils renferment aussi autre chose, un reflet de vérité spirituelle en partie obscurci par un alliage impur, un écho affaibli des promesses divines de rédemption faites à l'homme au lendemain de sa déchéance. Le chrétien ne saurait y méconnaître une de ces intuitions incomplètes et vagues, mais qui n'en sont pas moins providentielles et qui éclatent de loin en loin dans les ténèbres du paganisme. C'est toujours cette attente d'un sauveur et d'un rédempteur, cette aspiration vers une loi spirituelle meilleure, vers le règne d'un dieu plus miséricordieux et plus juste, qui ne s'est jamais complètement éteinte dans les âmes des peuples, écrasés sous le poids de religions de sang, de matière et de fatalité.

Il m'a fallu un assez long enchaînement de développements pour déduire toutes les raisons qui m'ont

amené à la conviction que la tradition chaldéo-babylonienne devait comprendre, dans ses narrations sur les premiers jours de l'humanité, un récit du premier meurtre et de la première fondation de cité, analogue à celui de la Genèse (1). Si cette hypothèse est exacte, si les arguments que j'ai fait valoir en sa faveur paraissent suffisants pour la faire accepter, nous aurons un nouveau fait ajouté à la démonstration du parallélisme exact et continu, l'on peut même presque dire de l'identité des deux traditions biblique et chaldéenne. Mais chez les Chaldéens, sédentaires et civilisés depuis la plus haute antiquité, habitants de grandes villes, le récit ne pouvait pas offrir le cachet particulier qu'il a dans le chapitre IV de la *Genèse,* et où se marque si bien l'empreinte de l'esprit d'un peuple nomade et pasteur, le frère mauvais et mal vu de Dieu y étant agriculteur, le frère pieux et chéri d'en haut berger (2). La comparaison suivie que des éléments suffisants nous permettront d'établir un peu plus loin (dans notre chapitre VII) entre la narration chaldéenne

(1) *Les premières civilisations*, t. II, p. 80 et suiv.

(2) C'est de la même façon, et en vertu du même esprit, qu'aux versets 20 et 23 du même chap. IV, provenant également du document jéhoviste, entre les fils de Lemech le Qaînite, Yâbâl le père des pasteurs naît de la femme appelée 'Âdah, « beauté, » et Toûbal le forgeron de celle qu'on nomme Çillâh, « ombre, obscurité. » Voy. ce que nous disons, dans notre chapitre V, de l'opposition entre ces deux femmes.

Sur la préférence dont les récits les plus anciens de la Bible témoignent toujours en faveur du pasteur dans son antinomie avec l'agriculteur, voy. de fines observations de M. Goldziher (*Der Mythos bei den Hebræern,* p. 95-104).

et la narration biblique du déluge nous mettra à même de constater entre elles deux une différence d'accent du même genre, en même temps que nous y verrons les personnages prendre dans la Bible une physionomie plus humaine et plus réelle, concordant avec la disparition de l'exubérant polythéisme qui marque de son cachet la légende chaldéo-babylonienne. Nul doute que si nous avions une rédaction originale de la version chaldéenne de l'histoire du fratricide à mettre à côté de celle de la Genèse, elle fournirait matière à des observations pareilles. On est de plus en droit de penser que cette histoire ne s'y présenterait pas avec le même caractère d'enseignement moral que dans la Bible, mais comme l'effet d'une aveugle fatalité, d'une nécessité analogue à celle des lois de la nature, qui ne laisserait pas place à une réprobation sévère pour le meurtrier. Il n'y a même rien d'impossible à ce que les torts y fussent imputés à la victime. On a quelques raisons de soupçonner que les Chaldéens donnaient raison au meurtrier, à Qaîn contre Hâbel, comme les Romains à Romulus contre Rémus. S'ils ont assimilé, comme nous l'avons conjecturé, la querelle des deux fils du premier homme à celle de Schin et d'Adar, ceci deviendrait certain. Car les Chaldéens, à la différence des autres peuples de l'antiquité, ont attribué la préséance à la lune sur le soleil; entre les dieux qui représentent l'un et l'autre luminaire cosmique, Schin est celui qu'ils préfèrent ; c'est lui qu'ils envisagent comme le bienfaiteur et le protecteur par excellence,

et ils en font l'instituteur et le type suprême de la royauté.

Dans la Bible, au contraire, et déjà dans l'ancien document jéhoviste qu'a mis en œuvre le rédacteur définitif de la *Genèse,* le meurtre de Hâbel est le premier crime. Il suit, à la génération après, le premier péché, et il découle de cette faute originelle comme une conséquence logique, mais non fatale, car Yahveh avertit Qaîn, au premier éveil de son mauvais sentiment, de l'embûche que lui tend le péché (1), de telle façon que c'est dans la plénitude de l'exercice de sa liberté morale que celui-ci se laisse entraîner au crime, comme Âdâm s'est laissé entraîner au péché. En outre, en racontant un peu auparavant l'accueil différent fait par Dieu aux offrandes de Qaîn et de Hâbel (2), l'auteur n'a évidemment pas voulu prêter à l'Éternel une préférence capricieuse, indigne de sa puissance, ni représenter Qaîn comme fatalement prédestiné au crime et réprouvé à l'avance (3). C'est la différence de la nature des offrandes qui détermine la différence de la façon dont elles sont agréées. L'auteur inspiré met en action un enseignement liturgique en rapport avec les prescriptions légales de la Thôrâh, dont il fait remonter les principes

(1) *Genes.*, IV, 6 et 7.

(2) *Genes.*, IV, 3 et 4.

(3) Quant à l'interprétation de saint Jean Chrysostôme (*Homil. in Genes.*, XVIII, 5), que Hâbel choisissait le meilleur de son troupeau, tandis que Qaîn offrait sans choix ce qui lui tombait sous la main, rien dans les expressions du texte ne la suggère ni ne la justifie.

à l'origine de l'humanité. Le sacrifice de Hâbel est le premier modèle du sacrifice sanglant ; c'est pour cela qu'il est particulièrement agréable à Yahveh. Ainsi est proclamée la nécessité de cette nature de sacrifice, que le péché a imposée comme une forme de rachat, et qui là se montre prescrit à l'homme dès l'époque où Dieu ne lui permettait pas encore de tuer les animaux pour se nourrir de leur chair. Je n'examine pas ici quelle peut être l'antiquité de cette conception ; il ne faudrait rien moins pour cela qu'une étude complète du développement de la pensée religieuse en Israël. Mais c'est là certainement ce qu'a déjà voulu dire l'auteur du document jéhoviste (1).

Je ne terminerai pas ce chapitre sans m'arrêter à un détail philologique qui me paraît indiquer que le récit a été apporté de la Chaldée, ayant déjà une forme arrêtée, une rédaction traditionnelle, que l'auteur du document jéhoviste a conservée au moins en partie.

Yahveh dit à Qaîn, en voyant la jalousie haineuse qui naît dans son cœur contre son frère Hâbel : « Quand tu n'as pas bien agi, le péché se met en embuscade à ta porte, et son appétit est tourné vers toi (2). » Le participe *robêç,* qui est ici employé substantivement, constitue le seul exemple hébraïque

(1) En vertu de l'esprit de la nouvelle loi, qui substitue le mérite de la foi aux anciennes observances légales, l'Épitre aux Hébreux (XI, 4) dit : « C'est par la foi qu'Abel offrit une plus excellente hostie que Caïn, et qu'il fut déclaré juste, Dieu lui-même rendant témoignage à ses dons; et c'est à cause d'elle qu'il parle encore après sa mort. »

(2) *Genes.*, IV, 7.

connu dans lequel le verbe *râbaç* se prenne avec le sens qui est toujours en arabe celui de *rebaça* et quelquefois celui de *rebadha*, d'où le lion est qualifié de *rabbâdh,* « celui qui se tient en embuscade, » et *morâbedh* est un « soldat de grand garde. » En assyrien, au contraire, *rabaç* a couramment et aussi fréquemment l'une que l'autre les deux acceptions d' « être couché, se reposer, » et de « se tenir en embuscade, guetter. » Il y a plus : le nom assyrien sémitique consacré pour désigner une des principales classes de démons est *rabiç,* « celui qui se tient en embuscade, tendeur d'embûches, » correspondant à l'accadien *maschkim* (1). Les sept Rabiçi sont au nombre des plus redoutés parmi les esprits malfaisants et infernaux (2). Nous les retrouvons dans les Râbidhaton de la démonologie musulmane, que l'on représente comme des anges déchus, qui ont été rejetés en même temps qu'Âdâm.

Les démons, d'ailleurs, dans la conception chaldéenne ne se bornent pas à guetter comme ici l'homme à la porte de sa maison, à l'attaquer en face ou à le suivre par derrière pour se jeter sur lui quand il ne s'en défie pas (3) :

(1) Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 24 et suiv., 30 et suiv.

(2) C'est contre eux qu'est dirigée la grande incantation magique de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 15, traduite par M. Sayce dans les *Records of the past*, t. IX, p. 141 et suiv.

(3) « A ma face jamais ils ne s'attaqueront hostilement ; — à ma suite jamais ils ne marcheront » (*panya ai yulammenuni — ana arkiya ai illikuni*), dit d'eux une incantation déprécatoire (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 1, col. 3, l. 51-54).

« Eux, la porte ne les retient pas,
la barre de la porte ne les repousse pas;
dans la porte ils s'introduisent comme des serpents (1). »

Dans une conjuration destinée à les éloigner du roi, on lit :

« Dans le palais jamais ils n'entreront;
de la porte du palais jamais ils n'approcheront;
au roi jamais ils ne s'attaqueront (2). »

On a justement rapproché de *Genes.*, IV, 7, comme pensée morale, *Psalm.* XXXVII, 8 :

« Laisse la colère, abandonne la fureur;
ne t'irrite pas, ce ne serait que pour mal faire. »

Comme image, on en a relevé l'analogie avec le verset de la première épître de saint Pierre (3) : « Soyez tempérants, et veillez : car le diable, votre ennemi, tourne autour de vous comme un lion

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 1, col. 1, l. 29-33 : *šunu daltav ul ikallušunuti — medilu ul yutaršunuti — ina dalti kima çiri ittalalu.* Je ne cite ici que la version assyrienne dont l'intelligence est facilement accessible à un plus grand nombre de philologues que celle du texte primitif accadien. Voyez, du reste, l'analyse de l'un et de l'autre dans mes *Études accadiennes*, t. III, p. 79.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 5, col. 3, l. 70-75 : *ana ekalli ai irubûni — ana bab ekalli ai id'hûni — ana šarri ai id'hûni.*

(3) v, 8.

cherchant qui il pourra dévorer. » Cette dernière comparaison devait être habituelle dans le langage poétique des Juifs et des peuples voisins. Nous la trouvons déjà dans la plus vieille poésie lyrique de la Chaldée.

« Tu es une hyène (1) qui se met en mouvement
pour enlever le petit bétail ;
tu es un lion qui rôde dans le voisinage (2), »

dit un ancien hymne accadien à la déesse de la planète Vénus, qui nous est parvenu accompagné d'une traduction interlinéaire en assyrien (3).

Dernière remarque. Au verset 13 du chapitre IV de la *Genèse,* Qaîn, frappé de la malédiction divine après son fratricide, dit à Yahveh : « Mon crime est trop grand pour que je puisse en porter le poids ; » et il implore un soulagement à sa condamnation. Quelques interprètes modernes traduisent « mon châtiment est trop grand, » prenant ici *'aôn* hors de son sens le plus habituel. Ceci ne me semble pas justifié. L'idée du poids dont le péché surcharge et accable celui qui l'a commis, poids de remords moral et de châtiment matériel auquel il expose dès cette

(1) L'accadien a *lik-barra,* l'assyrien *barbaru,* deux expressions qui sont données comme synonymes de *a'hû,* le *ô'h* de la Bible (Is., XIII, 21), qui est la hyène (voy. W. Houghton, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. V, p. 328.)

(2) *barbaru ša ana liqê pu'hadi šuluku atti — nêsu ša ina qirbiti ittanallaku atti.*

(3) Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., p. 73, l. 11-14.

vie, se trouve fréquemment exprimée dans la Bible. Il suffira de rappeler ce verset du psaume :

« Car mes iniquités s'élèvent au-dessus de ma tête ;
comme un lourd fardeau, elles sont trop pesantes pour moi (1) »

(1) *Psalm.* XXXVIII, 5.

Tout ce début du psaume XXXVIII offre ceci de très-remarquable qu'il n'en est presque pas une expression que nous ne retrouvions dans les psaumes de la pénitence chaldéens, dont les fragments sont parvenus jusqu'à nous. On en jugera par les comparaisons suivantes :

A. Psalm. XXXVIII, 2 :

« Yahveh ! ne me punis pas dans ta colère,
et ne me châtie pas dans ta fureur. »

Cuneif. inscr. of West. Asia, t. IV, pl. 10, recto, l. 1-2 :

« Du seigneur, que la violente colère de son cœur s'apaise ! »

(ša beliv nuqqum libbišu ana ašrišu litura.)

Ibid., l. 48-51 :

« Le seigneur dans la colère de son cœur a rougi (de fureur) contre moi ;
le dieu dans la fureur de son cœur m'a accablé. »

(beluv ina uqqum libbišu ikkilmananni — iliv ina uzzi libbišu yušam'hiranni.)

B. Psalm. XXXVIII, 3 :

« Il n'y a rien de sain dans ma chair à cause de ta colère,
il n'y a plus de vigueur dans mes os à cause de mon péché. »

Ibid., 6 :

« Mes plaies sont infectes et purulentes
par l'effet de ma folie. »

Cuneif. inscr. of West. Asia, t. IV, pl. 3, col. 1, l. 5-10 :

« Celui qui n'honore pas son dieu est déchiré comme un roseau ;
son ulcère l'opprime comme une entrave.
Celui qui n'a pas sa déesse pour gardienne, ses chairs sont meurtries. »

(la pali'h ilašu kima qane i'htaççi va — buanišu kima gi'hini yušalliṭ. — ša ištar paqida la išû širišu yuša'h'ha'h.)

La même notion et la même image existent dans la poésie religieuse chaldéenne. Le péché, et la malédiction qu'il entraîne, y sont représentés comme un fardeau et comme un voile sombre qui accable l'homme de son poids. « La voix qui maudit l'enveloppe comme un voile et le charge de son poids (1). » Aussi ce que l'on demande à la divinité, dans les effusions du repentir, c'est de soulever ce fardeau et de déchirer ce voile.

C. Psalm. XXXVIII, 7 :
« Je suis courbé, abattu au dernier point;
tout le jour je marche dans la tristesse. »
Ibid., 9 :
« Je suis sans force, entièrement brisé;
le trouble de mon cœur m'arrache des gémissements. »
Cuneif. inscr. of West. Asia, t. IV, pl. 10, recto, l. 58-61, verso, l. 1-4 :
« Je suis prosterné, et personne ne me tend la main;
je pleure, et l'on ne saisit pas ma main.
Je crie ma prière, et personne ne m'entend;
Je suis exténué, languissant, et je ne suis pas guéri. »
(aštani'e va manman qati ul içabat — abki va qatateya ul id'hû. — qube aqabbi manman ul išimananni — uššušaku kitmaku ul anadal.)
D. Psalm., XXXVIII, 22 et 23 :
« Ne m'abandonne pas, ô Yahveh!
Mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi!
Viens en hâte à mon secours,
Seigneur, mon salut! »
Cuneif. inscr. of West. Asia, t. IV, pl. 10, verso, l. 35-38 :
« Seigneur, tu ne rejetteras pas ton serviteur.
Au milieu des eaux de la tempête, viens à son secours! prends sa main! »
(beluv ardaka la tasakib. — ina me rušumti nadi qassu çabat.)

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 7, col. 1, l. 14 et 15 : *qulu kûru kima çubati iktumšu va itanašaššu.*

« J'ai commis des fautes, que le vent les enlève!
Mes blasphêmes sont nombreux, déchire-les comme un voile (1)! »

Et ailleurs :

« Que soient absous mon manquement, ma mauvaise action, mon erreur!
Que mon péché soit absous! que ce qui m'accable s'élève!
Que les sept vents emportent mes gémissements!
Que je puisse déchirer mon manquement! que l'oiseau l'enlève dans le ciel!
Que le filet à poisson l'emporte! que le fleuve l'entraîne (2)! »

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 10, verso, l. 41-44 : *anna ebuš šâru litbal. — qillatña ma'dâti kima çubati šu'huṭ.*

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 66, 2, recto, l. 11-15 (ce document est exclusivement rédigé en assyrien sémitique) : *lippaṭru arnûa limmanya nisṭatûa. — 'anti lippaṭir kasili lirmu. — tâni'hiya litbalu sibit šâri. — luš'huṭ arni. iççuru ina šame lišeli. — iṭirti nuni litbal libil na'ru.*

CHAPITRE V

LES SCHETHITES ET LES QAINITES

La *Genèse*, dans son état définitif, telle qu'elle nous est parvenue, présente successivement deux généalogies de la descendance du premier couple humain jusqu'au déluge ; c'est d'abord celle des Qaînites au chapitre IV, puis celle des enfants de Schêth au chapitre V. Elle nous fait suivre ainsi la filiation parallèle de la race maudite et de la race bénie, jusqu'au juste qui, trouvant grâce devant l'Éternel au milieu de la corruption universelle des hommes, obtient d'être sauvé du cataclysme et de devenir le père d'une nouvelle humanité.

Les deux généalogies ont un caractère très-différent ; leur couleur tranche de la manière la plus absolue de l'une à l'autre, et elles proviennent chacune d'une source distincte. Le rédacteur définitif les a empruntées aux deux livres antérieurs, et déjà sacrés l'un et l'autre, qu'il mettait en œuvre et entre lesquels il procédait à un véritable travail de concor-

dance. La généalogie des Schêthites, dans le chapitre v, appartient tout entière, sauf un verset (le 29[e]), qui se distingue des autres dès le premier coup d'œil par un accent à part et un autre mode de rédaction, appartient tout entière au document élohiste. La généalogie des Qaînites, dans le chapitre iv, se rattache, comme une continuation, à l'histoire du fratricide et de la malédiction de Qaîn; elle provient de même du document jéhoviste. Elle est suivie, du reste, de deux versets ayant de la façon la plus marquée les caractères de la rédaction de ce document, versets qui donnent pendant deux générations le début de l'énoncé de la descendance de Âdâm par Schêth (1), bientôt interrompu par l'insertion des « Thôledôth de Âdâm (2) » qui reprennent à partir du premier homme. Il paraît donc évident que le livre jéhoviste donnait déjà le double tableau de la descendance de Qaîn et de Schêth, mais que le rédacteur défini a supprimé la plus grande partie de la seconde généalogie, comme faisant double emploi avec celle du document élohiste, qu'il a préférée. Il n'en a conservé que le commencement, pour servir de liaison entre les deux généalogies puisées à des sources différentes, et le verset v, 29, qu'il a inséré dans son extrait du livre élohiste pour donner l'explication du nom de Nôa'h. Telle est l'opinion de Hupfeld (3), à laquelle se

(1) iv, 25 et 26.
(2) v, 1.
(3) *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, p. 129 et suiv.

range aussi M. Kayser (1); elle me paraît la seule admissible, et je n'hésite pas à la préférer à la première théorie mise en avant sur ce sujet par la critique rationaliste, théorie dont M. Schrader s'est fait encore récemment le défenseur (2) et d'après laquelle le document jéhoviste aurait fait primitivement de Nôa'h un descendant de Qaîn, le fils du Lemech de cette lignée (3). Semblable théorie me semble trop absolument opposée à l'esprit fondamental du document jéhoviste et à toutes les conceptions des Israélites, pour pouvoir être admise. On voit un peu plus loin, par l'histoire des fils de Nôa'h (4), combien le rédacteur jéhoviste est préoccupé de faire remonter la condamnation providentielle qui pèse sur certains peuples, et dont Israël est l'agent, à une malédiction qui a frappé leur premier auteur. Il les montre soumis, si l'on peut ainsi parler, aux conséquences d'un péché originel spécial et secondaire. Ce n'est donc pas lui qui aurait pu avoir la pensée de rattacher le juste choisi de Dieu à la descendance du maudit, du prototype du méchant; il devait nécessairement le placer dans une race pure, qui soit à celle de Qaîn ce qu'est Yisraël à ses peuples frères, mais non agréables à Yahveh, Edôm, 'Ammôn, Môâb. Il suffit, du reste, de considérer

(1) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israëls und seine Erweiterungen*, p. 7.

(2) *Studien zur Kritik und Erklœrung der biblischen Urgeschichte*, p. 122-124 et 134.

(3) D'après cette théorie, les versets IV, 25 et 26 constitueraient une addition du rédacteur définitif.

(4) IX, 22-25.

attentivement les termes du verset v, 29, et l'allusion qu'ils contiennent à III, 17-19, pour s'assurer que l'auteur n'admettait comme pesant sur Nôa'h que les conséquences du péché d'Adam, dont il était appelé à « consoler » l'humanité, et qu'il ne le rangeait pas dans la race chargée en outre du fardeau de la malédiction de Qaîn.

Ce qui a contribué à faire naître cette théorie, que nous repoussons, est un fait réel et que nous ne devons pas laisser sans l'examiner à notre tour. C'est la singulière et frappante parenté qui se manifeste entre la généalogie des Qaînites et celle des Schêthites, qui sont presque, dans une certaine mesure, la reproduction l'une de l'autre. Sans doute, il y a d'un côté sept noms, de l'autre dix. Mais, comme on l'a depuis longtemps remarqué et comme on ne pouvait manquer de le faire, le nom de Énôsch, donné comme le fils de Schêth, est en hébreu le synonyme exact de celui de Âdâm; il signifie également « l'homme » par excellence. Or, si l'on prend cet Énôsch comme point de départ on trouve pendant six générations les mêmes noms qui se succèdent avec de très-légères variantes de forme et une interversion dans la place de deux d'entre eux, d'une part dans la descendance de Âdâm par Qaîn, de l'autre dans la descendance de Schêth par Énôsch. On a, en effet :

D'un côté :	De l'autre :
Âdâm.	Énôsch.
Qaîn.	Qênân.

'Hanôch.	Mahalalêl.
'Yirâd.	Yered.
Me'houiâêl.	'Hanôch.
Methouschâêl.	Méthoûschela'h.
Lemech.	Lemech.
	Nôa'h.
Yâbâl. Yoûbâl. Toûbal.	Schêm. 'Hâm. Yâpheth.

La généalogie des Quaînites se termine par *trois* chefs de races, fils de Lemech, celle des Enôschides par trois chefs de races, petits-fils de Lemech. Il y a seulement de ce dernier côté insertion d'une génération de plus, celle de Nôa'h, entre Lemech et la division de la famille en trois branches.

Bon nombre d'exégètes ont conclu de ce remarquable parallélisme que les deux généalogies n'en faisaient originairement qu'une, qu'il fallait les prendre pour deux variantes de la même tradition. Cette conclusion me paraît exagérée et inadmissible. En général il y a assonnance entre les noms des deux côtés, mais non identité. Au contraire, les noms qui se ressemblent et se font pendant changent absolument de sens de l'une à l'autre liste ; ils ont une signification mauvaise parmi les descendants de Qaîn, favorable parmi ceux de Schêth. Par exemple, Me'houiâêl, « frappé par Dieu, » correspond à Mahalalêl, « louange ou éclat de Dieu ; » 'Yirâd, « fugitif, » est le pendant de Yered, « descente » ou plutôt « service. » Dans d'autres cas, le sens du nom restant le même, son changement de place applique ce sens d'une manière

différente dans l'un et dans l'autre tableau de filiation. 'Hanôch signifie « initiateur; » mais le fils de Qaîn, dont le nom est mis en rapport avec l'établissement de la première ville, personnifie l'initiation aux arts matériels et profanes, tandis que le 'Hanôch de la lignée de Schêth, qui a marché 365 ans avec Yahveh, puis que Dieu a pris vivant auprès de lui, marque une initiation à la vérité religieuse et à la vie spirituelle. Ce qui paraît donc vrai, c'est que les deux généalogies ont été formées artificiellement et en même temps, de manière à établir un parallélisme exact et constant entre les deux descendances du fils criminel et maudit et du fils juste et béni, en marquant ce contraste de malédiction et d'élection dans le sens des noms, étroitement rapprochés comme son, qui se présentent de l'un et de l'autre côté (1).

J'ai déjà dit tout à l'heure qu'il y a une différence profonde de couleur, de caractère et de forme entre les deux généalogies que la Genèse met à la suite l'une de l'autre, mais qui proviennent en réalité de deux sources diverses. Rien de plus sec et de plus monotone de forme que celle des Schêthites, empruntée par le chapitre v au document élohiste. Rien non plus qui présente à un plus haut degré le cachet de la

(1) C'est à peine s'il est besoin d'insister sur ce point que les noms, de l'un et de l'autre côté, n'ont et ne sauraient avoir aucune valeur historique réelle. Ils sont hébreux, et l'on ne parlait certainement pas hébreu avant le déluge. Ce sont donc des appellations significatives, combinées intentionnellement de manière à ce que chacune, par le sens qu'elle présente, exprime une idée que l'on voulait relier à tel ou tel degré de l'une ou de l'autre généalogie.

sorte d'evhémérisme particulier qui est propre à la Bible, que son monothéisme rigoureux lui a inspiré et qui réduit aux proportions strictement humaines, en les dépouillant autant que possible de leur caractère allégorique, les héros de la tradition populaire qu'elle accepte en enregistrant les plus antiques souvenirs reçus de ses ancêtres par le peuple d'Israël. C'est un niveau implacable et systématique, proscrivant impitoyablement toute trace d'esprit mythique, sous lequel on a fait passer tous ces personnages, conçus d'abord d'après le génie symbolique de la haute antiquité. Leur succession devient une généalogie purement humaine, où est minutieusement indiquée la durée de la vie de chacun, comme l'âge où il a eu son premier fils. Les chiffres énormes, et inconciliables avec les conditions physiologiques de la vie terrestre des hommes, y sont seuls étrangers à ce qui se voit tous les jours, aux données régulières des généalogies les mieux constatées.

Au contraire, dans le tableau de la descendance de Qaîn, emprunté au document jéhoviste, et dans les quelques versets conservés de son tableau de la descendance de Schêth, cette recherche de chiffres précis ne s'est pas encore introduite. Les personnages gardent une physionomie tout autrement légendaire, et n'ont pas été passés au même niveau que dans le document élohiste. Le rédacteur n'a été bien évidemment pas préoccupé au même degré de leur donner un caractère humainement réel. Comme il l'a déjà fait antérieurement pour Qaîn, il insiste sur la signi-

fication allégorique des appellations. Enfin, autour du nom de Lemech il nous montre encore groupé tout un cycle de légendes héroïques, je dirai même mythiques, malgré la sobre réserve avec laquelle ce terme doit être employé quand il s'agit des récits bibliques. Car, même en se tenant dans le rôle de la critique pure, en envisageant la Bible avec la même liberté d'examen que tout autre livre antique, rien n'est plus contraire que l'esprit de ce livre au mythe, tel qu'il se présente chez les peuples polythéistes. Ce sont à proprement parler des légendes, non des mythes, que les écrivains des livres sacrés d'Israël ont quelquefois, surtout dans la *Genèse*, empruntées à la tradition populaire. Et lors même que l'on est en droit de soupçonner qu'une de ces légendes doit procéder de ce qui a été à l'origine un véritable mythe, on doit reconnaître qu'elle a été soigneusement dépouillée de tout ce qui lui donnait ce caractère, avant de passer dans la Bible.

Nous en avons un frappant exemple dans les légendes que l'écrivain jéhoviste a concentrées autour du nom du Lemech qaînite. L'opposition établie entre les deux femmes de ce personnage héroïque, avec leurs deux noms si clairement significatifs, 'Âdah, « beauté, » et Çillâh, « ombre, obscurité, » constitue l'un des rares points où le système mythique de M. Goldziher (1) paraisse fondé sur des bases solides et incontestables. Il me semble impossible, en effet, de douter de ce fait que les deux femmes ainsi nom-

(1) *Der Mythos bei den Hebræern*, p. 151.

mées n'ont pu recevoir ces appellations que parce que l'imagination populaire, bien avant le premier établissement du dogme monothéiste dans la famille de Téra'h, les avait conçues d'abord comme deux personnifications de la lumière et des ténèbres, du jour et de la nuit, placées aux côtés du « Jeune homme robuste, » ou de l' « Homme sauvage, dévastateur, » car on peut hésiter entre ces deux significations pour le nom de Lemech, qui dans l'un et l'autre cas se présente comme un héros guerrier et armé. Mais précisément il est à remarquer que, si le rédacteur élohiste semble avoir accepté ici deux noms qui se rattachaient à un ancien mythe et en exprimaient la donnée fondamentale, il n'en a rien pris de plus. C'est seulement à leurs noms que l'on peut discerner que 'Âdah et Çillâh ont dû avoir à l'origine une signification mythique. Mais, sauf ces appellations, elles n'ont plus absolument rien d'un semblable caractère dans le livre sacré; elles y sont purement et simplement les deux femmes humaines de Lemech, personnage également tout humain. Le rédacteur évite même de donner aucun détail sur ces deux femmes, comme il en enregistre sur leurs enfants, par crainte de les voir retomber dans le mythe d'où il les a tirées. La seule chose qu'il dise à leur sujet et qu'il soit entré dans son plan de dire, c'est que Lemech a eu deux femmes, tandis que ses ancêtres n'en avaient eu qu'une chacun et que la monogamie existait aussi exclusivement dans la famille bénie, dans la descendance de Schêth. Pour donner un caractère plus précis et plus individuel à ces deux

femmes, dans un récit qui avait revêtu la forme généalogique, il fallait les désigner par des noms. Le rédacteur inspiré a naturellement préféré, à en composer de nouveaux, adopter ceux que lui fournissait l'antique tradition nationale. Et c'est ainsi qu'il a inscrit dans son tableau ces deux noms qui avaient été ceux de personnifications du jour et de la nuit, mais en dégageant complètement de leurs attributs mythiques les deux personnages ainsi désignés.

Pour l'écrivain jéhoviste, comme pour le rédacteur définitif de la *Genèse,* qui a adopté son texte, 'Âdah et Çillâh n'ont plus rien à voir avec le jour et la nuit; aux côtés de leur époux Lemech, elles fournissent le premier exemple de la polygamie. L'origine de cette institution est donc rapportée à la race du maudit et placée à la veille du déluge, quand « toute chair avait corrompu sa voie sur la terre. » Comme l'a très-bien reconnu Knobel (1), il y a là une condamnation formelle de la polygamie, de même que les paroles de II, 24, donnent une sanction divine à la monogamie. La loi juive n'a jamais interdit d'une manière formelle la polygamie, qui prétendait s'autoriser de l'exemple des patriarches (2), et à laquelle les rois s'étaient laissés entraîner à donner un développement que les prophètes eux-mêmes se bornèrent à essayer

(1) *Die Genesis*, 2e édit., p. 64.

(2) Il est digne de remarque que les quatre femmes de Y'âqôb, celui des patriarches dont la polygamie est la plus développée, nous offrent précisément le nombre d'épouses légitimes qu'admettent les Lois de Manou (IX, 145) et que depuis Mo'hammed a sanctionné dans le Qorân (IV, 3).

de modérer, sans aller jusqu'à en condamner le principe (1). C'est là un des côtés les plus imparfaits du mosaïsme ; en plus d'un endroit la Thôrâh accepte comme un fait légitime qu'un homme puisse épouser deux femmes, et cela même dans des morceaux appartenant pourtant à la même rédaction jéhoviste que *Genes*. II, 24, et IV, 19 (2), et jusque dans le Deutéronome (3). Mais malgré cette tolérance, il est certain que la pluralité des femmes n'entra jamais dans les mœurs de la masse du peuple israélite, qui resta toujours essentiellement monogame (4), et que cette institution immorale y souleva à toutes les époques les protestations de la conscience. Aussi, dans le Deutéronome (5), la plupart des dispositions relatives aux rapports des époux supposent-elles un mariage unique comme type de la règle morale et légale.

C'est aussi bien évidemment l'intention de condamner, en leur attribuant la même origine maudite, les sanguinaires habitudes de vengeance personnelle qui sont le fléau de l'état social primitif et, comme l'a justement remarqué Ewald (6), se trouvent en opposition absolue avec l'esprit de la loi mosaïque ; — c'est pour les frapper de condamnation que l'écrivain jéhoviste a inséré dans son texte le chant de Lemech (7),

(1) C'est ce que fait aussi *Deuteron.*, XVII, 17.
(2) *Exod.*, XXI, 9; *Levit.*, XVIII, 18.
(3) XXI, 15-17.
(4) Voy. Munk. *Palestine*, p. 202.
(5) XX, 7; XXIV, 5; XXV, 5 et 11.
(6) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 357.
(7) *Genes.*, IV, 23 et 24.

dernier vestige de l'existence de poésies populaires remontant à une extrême antiquité, qui devaient exister chez les Téra'hites antérieurement même à leur migration vers la Palestine (1). C'est ce chant qui a fourni les termes de la malédiction de Qaîn au verset IV, 15 (2). Ewald (3) a eu pleinement raison de le qualifier comme le plus ancien morceau que renferme la Bible, et je le dirais même volontiers le plus ancien débris littéraire que nous ait légué aucun peuple sémitique. Il respire en effet un tel accent de férocité primitive qu'on le placerait volontiers dans la bouche d'un sauvage de l'âge de pierre dansant auprès du cadavre de sa victime en brandissant son casse-tête de silex ou la mâchoire d'ours des cavernes dont il a su se faire une arme terrible (4). Aben-Ezra, Calvin, Drusius, Herder, Rosenmüller, Delitzsch et Knobel l'ont entendu comme un chant de menace au lieu d'un chant de triomphe,

(1) On peut établir un rapprochement entre ce morceau et les débris de vieux chants populaires chaldéens rassemblés en collection dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 16. « Puissé-je, dit un de ces morceaux, accomplir la vengeance et rendre aussi à quiconque m'a donné ! » *(luškun iqqimu — luttir va — mannu inandin.)* « Aussi solide qu'un vieux four (qui a été durci par le feu), dit un autre, résiste à tes ennemis » *(kima tinuri — labiri — ana nukkurika mariç).*

(2) Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. VI, p. 16 ; Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 251; Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 120; Schrader, *Studien*, p. 128.

(3) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 357.

(4) Il m'est impossible de suivre Knobel quand il prétend voir dans cet esprit de sauvage vengeance un trait qui caractérise ici spécialement les Chinois et les peuples de race mongolique (*Die Genesis*, 2e édit., p. 66).

en traduisant : « Je tuerai un homme, etc. » Malgré l'autorité de ceux qui l'ont proposée, cette traduction ne me paraît pas exacte; avec les Septante, saint Jérôme et la plupart des interprètes modernes, il me semble évident que dans ce chant Lemech parle de faits qu'il a accomplis, et que le vrai sens est celui qui a été indiqué par notre illustre De Sacy (1) : « J'ai tué un homme parce qu'il m'avait blessé et un enfant parce qu'il m'avait meurtri (2). » Mais ce qui est vraiment étrange, c'est qu'un certain nombre de Pères de l'Église aient pu voir dans ce petit poème une expression de remords ou de repentir (3). Le chant de Lemech a donné aussi carrière aux bizarres imaginations des rabbins. Saint Jé-

(1) *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. L, p. 370.

(2) Mentionnons, seulement pour mémoire, la façon dont les Targoumim changent le texte en traduisant : « Je n'ai pas tué un homme; » et celle dont Saadiah, dans sa version arabe, rend la phrase interrogative : « Est-ce que j'ai tué un homme? »

(3) Saint Jean Chrysostôme voit dans Lemech un criminel pénitent qui confesse publiquement ses fautes pour soulager sa conscience (*Homil.* XX *in Genes.*) et pour en obtenir le pardon (*Homil. in Psalm.* VI). Saint Basile (*Epist.* CCLX, 5) interprète ses paroles comme signifiant qu'il a commis deux meurtres et sera pour cela soumis à un châtiment bien plus terrible que Qaïn, comme ayant péché bien plus sciemment. Il ajoute que le dernier verset signifie que, de même que le crime de Âdâm, après s'être accru pendant sept générations, va être suivi par le déluge, soixante-dix-sept générations après lui-même (cf. Luc., III, 23-38) viendra celui qui effacera les péchés du monde.

Il faut ranger dans la catégorie des curiosités l'explication de Lightfoot (*Decas Chorogr. Marc. praem.*, § IV), qui suppose que Lemech exprime le remords d'avoir, par son exemple de polygamie, introduit sur la terre plus de destruction et de meurtre que n'avait fait Qaïn.

rôme (1) raconte que c'était de son temps une tradition chez les Juifs, adoptée déjà par un certain nombre de chrétiens, que Lemech avait tué Qaîn par accident (2). Le fameux Raschi donne à ce sujet une histoire complète avec de bien autres développements. Suivant lui, l'occasion du petit poème a été le refus des femmes de Lemech de s'associer à lui pour porter le poids de son double meurtre, dont les victimes n'ont été rien moins que son ancêtre Qaîn et son fils Toûbâl-qaîn. Lemech, dit-il, était aveugle et ne marchait que conduit par son fils ; celui-ci crut voir une bête sauvage s'agiter dans un fourré ; il dirigea le trait de son père de ce côté, et ce trait vint frapper mortellement Qaîn. Quand il s'aperçut d'une telle erreur, Lemech, dans le trouble de sa première colère, tua à son tour Toûbâl-qaîn. C'est ainsi qu'il frappa un homme et un enfant (3).

Semblables fantaisies, brodées sur le fond de l'ancien texte biblique, ne méritent vraiment pas qu'on s'y arrête ; elles montrent seulement à quel point les rabbins juifs, même les plus grands, avaient perdu le sentiment vrai des parties les plus antiques des Livres Saints. Ce qui est réel, c'est que Lemech est

(1) *Epist.* XXVI, *ad Damasum.*

(2) C'est ce qu'a admis Luther, en ajoutant que c'est volontairement que Lemech a tué Qaîn.

(3) On peut s'étonner que M. Goldziher n'ait pas invoqué cette légende, quand il s'efforce de démontrer, en dehors de toute indication du texte, que c'est son propre fils que Lemech a dû tuer, en tant que personnification solaire (*Der Mythos bei den Hebræern*, p. 150).

présenté dans le chapitre IV de la *Genèse* comme le prototype de la vengeance féroce, en même temps que de la polygamie. Avec lui, la race de Qaîn, inaugurée dans le meurtre, se termine dans le meurtre encore plus sauvage. Condamnation de la vengeance et de la polygamie, telle est ici la leçon morale du texte, et c'est dans cette leçon que le chrétien, qui ne peut certes pas voir dans le farouche chant de Lemech des paroles révélées (1), reconnaît l'inspiration qui a guidé l'écrivain sacré quand il a recueilli dans son livre cette vieille tradition héroïque et en partie mythique. Ce qui semble aussi, c'est qu'une partie des exégètes modernes, comme Hess, Herder, Rosenmüller, Ewald, Delitzsch, Knobel, ont raison d'établir une relation entre le chant de Lemech et la fabrication des armes métalliques attribuée à son fils Toûbâl. Dans la terrible menace que contient le dernier verset de ce chant, on a l'expression de l'orgueilleuse confiance que donne au Qaînite la possession de ces nouveaux instruments de combat. Qaîn a été mis à l'abri des dangers auxquels l'exposait son meurtre par une protection divine étendue sur lui; Lemech suffira à se défendre et à se garantir lui-même, armé comme il l'est. Celui qui aurait porté la main sur Qaîn n'était exposé qu'à une sep-

(1) Il est évident que si quelques Pères de l'Église ont torturé le texte pour y trouver un Lemech repentant de ses meurtres, c'est afin d'échapper à l'idée qu'une aussi atroce proclamation du principe de la vengeance personnelle aurait été révélée et inspirée d'en haut.

tuple vengeance; Lemech, grâce aux instruments de mort dont il dispose, saura se venger soixante et dix-sept fois, car sa puissance est maintenant plus que décuplée.

Nous arrivons maintenant à parler des trois fils de Lemech, qui dans la généalogie des Qaînites font pendant aux trois fils de Nôâ'h dans celle des Schêthites. Eux aussi sont des chefs, des pères de races, comme le texte le dit formellement. En même temps ils sont des inventeurs d'arts utiles à la vie. C'est dans la race de Qaîn que la Bible place l'invention des arts et des métiers. « Les fils du siècle sont plus habiles que les enfants de lumière (1), » c'est une idée qui domine toute la Bible et revient dans l'Évangile. Civilisation matérielle déjà développée, raffinements de vie, richesse de création inventive dans tous les genres, mais en même temps impiété, luxure et cruauté, triste héritage du crime de leur premier ancêtre, tels sont les caractères sous lesquels le livre sacré nous dépeint les descendants de Qaîn, en opposition avec la vie simple et pure des fils de Schêth, dans l'histoire desquels on ne signale de faits que le moment où « l'on commença à invoquer par le nom de Yahveh (2) » (source jéhoviste), et la piété de 'Hanôch qui « marcha avec Dieu, » et au bout de 365 ans « ne fut plus, car Élohîm l'avait pris (3) » (source élohiste). Les arts que la piété a

(1) Luc, XVI, 8.
(2) *Genes.*, IV, 26.
(3) *Genes.*, V, 24.

ensuite sanctifiés en les appliquant au culte de l'Éternel ont été d'abord créés dans un but tout mondain, tout matériel, par la race ingénieuse et habile du maudit.

Les trois noms des fils de Lemech, Yâbâl, Yoûbâl et Toûbâl, sont tirés de la même racine *yâbal*. Leur formation nous offre le premier exemple d'un procédé cher aux Sémites dans la création des noms de personnages allégoriques et dans la construction de ces Thôledôth qui sont leur mode le plus habituel de représenter les phases principales de l'histoire primitive (1).

C'est surtout dans les généalogies légendaires des Arabes que nous voyons ce procédé prendre tout son développement. Elles appellent Qaîn Qabîl, pour lui donner un nom en assonnance avec celui de Habîl ; elles nous offrent les couples fraternels de Schiddîd et Schaddâd, les deux fils de 'Âd, Mâlik et Milkân, les deux fils de Kinânâ, de même que les deux anges de la mort sont nommés Mounkar et Nekir, etc. (2). Au même procédé recourt le prophète Yé'hezqêl quand il personnifie (dans son XXIII[e] chapitre) les villes de Schomrôn et de Yerous-

(1) L'histoire primitive, qui chez les Aryens s'exprime par le mythe, s'exprime surtout chez les peuples sémitiques par des listes ou généalogies patriarcales. Voy. à ce sujet les vues ingénieuses du baron d'Eckstein : *Journal asiatique,* août-septembre 1856, p. 22 et suiv.; *Revue archéologique,* 1[re] sér., t. XII, p. 698 et suiv.

(2) Voy. à ce sujet les observations excellentes et si riches en faits de M. Goldziher (*Der Mythos bei den Hebræern,* p. 232 et suiv.).

chalaîm par les deux sœurs Oholah et Oholîbah. M. Renan (1) le reconnaît avec raison comme employé dans la combinaison des Thôledôth mythiques des Phéniciens, que Philon de Byblos emprunta au livre de Sanchoniathon. On en retrouve, d'ailleurs, des traces, mais moins multipliées, chez presque tous les peuples, et en particulier chez les anciens Indiens (2).

Aux trois frères ainsi dénommés par des dérivés différents d'une même racine, le morceau puisé par la *Genèse* dans l'ancien document jéhoviste ajoute, pour compléter le tableau des enfants de Lemech, une sœur, Na'emâh, dont il enregistre simplement le nom, sans en rien dire de plus. La tradition juive des temps postérieurs a voulu combler ici une lacune de la Bible et attribuer à Na'emâh un caractère analogue à celui de ses frères; aussi le Targoum du Pseudo-Jonathan l'appelle-t-il « la maîtresse des lamentateurs et des chanteurs. » Pour l'étude sérieuse du récit biblique, de ses origines et de son caractère primitif, cette tradition n'a pas plus de valeur que les spéculations ingénieuses, mais sans base, de ceux des commentateurs modernes qui voient dans le nom de Na'emâh, « la suave, » une expression des progrès de l'art de la parure et de la coquetterie féminine dans la civilisation des Qaînites.

(1) *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 261.

(2) E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, 1re édit., p. 360.

Avec leur caractère essentiel d'inventeurs d'arts matériels, les trois fils de Lemech trouvent des parallèles tout à fait dignes de remarque dans les généalogies mythiques de la Phénicie, telles que nous les connaissons par les fragments de Sanchoniathon. Dans le premier des morceaux cosmogoniques mis sous ce nom (1), les deux premiers humains, Protogonos et Aïon (Âdâm et 'Havâth), produisent Génos et Génèa (Qên et Qênâth), de qui descendent à leur tour trois frères appelés Lumière, Feu et Flamme, parce qu' « ils ont inventé de tirer le feu du frottement de deux morceaux de bois et ont enseigné la manière d'user de cet élément (2). » Dans un autre morceau, sur lequel nous avons déjà eu l'occasion d'insister (3), nous voyons se succéder au début de l'humanité les couples fraternels d'Autochthôn et Technitès (Âdâm et Qên), inventeurs de la fabrication des briques, Agros et Agrotès (Sadê et Çêd), pères des agriculteurs et des chasseurs, puis Amynos et Magos, « qui enseignèrent à habiter les villages et à élever les troupeaux (4). » J'ai dit plus haut que, dans l'état actuel des connaissances, il

(1) P. 14 et suiv., ed. Orelli. Voy. le premier appendice à la fin du volume, II, *E*.

(2) En général les noms fictifs, que les légendes anciennes donnaient aux inventeurs, étaient tirés de l'objet même de l'invention qu'on voulait expliquer. Voir de nombreux exemples dans Pline, *Hist. nat.*, VII, 57. Cf. Maury, dans l'*Athénæum français*, 1854, p. 96; *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 231 et suiv.

(3) P. 154 et suiv.

(4) P. 20 et suiv., ed. Orelli. Voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II, *F*.

était impossible de restituer les formes originales de ces deux derniers noms, entre lesquels on peut seulement soupçonner une assonnance analogue à celle qui existe entre Yâbâl, Yoûbâl et Toûbâl. Mais l'expression κώμας καὶ ποίμνας, que le texte grec emploie à propos de l'invention d'Amynos et Magos, est une traduction exacte des termes *ôhel umiqneh* dont la Bible se sert en parlant des résidences des descendants de Yâbâl (1). De même Lemech, et par la signification de son nom et par le caractère sauvage que lui donne la légende rattachée à son souvenir, est un véritable synonyme d'Agrotès. Et la qualification d'*Alêtai* donnée à Agros et Agrotès dans le grec de l'*Histoire phénicienne,* cadre merveilleusement avec la physionomie de la race des Qaînites dans la narration biblique, soit que l'on prenne ἀλῆται comme une simple transcription hellénisée du sémitique Êlim, « les forts, les puissants, » soit qu'on l'entende dans son acception grecque, « les errants; » car tel est le destin de Qaîn et de sa race, d'après les termes mêmes de la condamnation qui l'a frappé après son crime (2), et c'est ce que signifie le nom de son petit-fils, 'Yirâd. Seulement la généalogie, chez Sanchoniathon, ne se termine pas avec Amynos et Magos, comme celle des Qaînites, dans la Bible, avec les trois fils de Lemech. A ces deux personnages succèdent Misôr et Sydyk, « le dégagé et le juste » traduit Sanchoniathon, mais plutôt

(1) *Genes.*, IV, 20.
(2) *Id.*, IV, 14.

« le droit et le juste » (Mischôr et Çüdüq), « qui inventent l'usage du sel (1). » De Misôr naît Taautos (Taût), à qui l'on doit les lettres, et de Sydyk les Cabires ou Corybantes, instituteurs de la navigation (2). La généalogie reprend ici une couleur bien plus mythologique qu'auparavant; les personnages n'y sont plus des héros humains comme aux générations précédentes, mais formellement des dieux. En

(1) Il doit y avoir ici, dans la version grecque de Philon de Byblos, quelqu'un de ces contre-sens dont elle est émaillée et qui y produisent les combinaisons les plus singulières.

(2) C'est de ce texte qu'est parti Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 651-655) pour échafauder tout un système d'après lequel Sydyk serait l'Héphaistos de la Phénicie et les Cabires, ses fils, des démiurges en sous-œuvre, représentés sur les monuments le marteau à la main, comme des dieux forgerons. Rien de tout cela n'est exact et ne trouve une justification sérieuse, ni littéraire, ni plastique; ce sont de pures illusions, résultant de la préoccupation d'une idée préconçue (voy. Fr. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 772 et suiv.). Le véritable Héphaistos des Phéniciens est tout autre que Çüdüq; les fragments de Sanchoniathon le mentionnent un peu auparavant (p. 18, ed. Orelli; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II, *F*.) C'est Chousòr, 'Hoûschôr, également connu de Damascius (*De prim. princip.*, 125; p. 385, ed. Kopp; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II, *B*) qui l'appelle Chousôros-Anoigeus, 'Hoûschôr-Pta'h. Sanchoniathon ajoute qu'on l'appelait aussi Zeus Meilichios, c'est-à-dire Malâk, « l'ouvrier, » et c'est comme tel, à titre d'éponyme et de dieu protecteur de la ville, que sa tête, avec les attributs du Vulcain classique, figure sur le droit des monnaies de Malâkâ d'Espagne (Gesenius, *Monum. phoenic.*, pl. 41, n° XIX; Judas, *Étude démonstrative de la langue phénicienne*, pl. II, n° 22; L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique,* t. III, p. 159; Aloïs Heiss, *Monnaies antiques de l'Espagne,* pl. XLV), dont le nom signifiait « l'officine, l'atelier » (Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 172).

effet, Damasius (1) nous signale aussi Çüdüq comme un dieu, père des huit Kabîrîm, qu'une monnaie de bronze de Béryte, à la tête de l'empereur Élagabale (2) représente ayant auprès d'eux un vaisseau, à titre de protecteurs de la navigation. Mais on est en droit d'admettre ici cet amalgame presque inextricable de personnifications purement divines et de représentants des âges primordiaux de l'humanité, que présentent toutes les traditions héroïques des peuples du paganisme, et dont les écrivains inspirés de la Bible ont su seuls dégager leurs récits. Il est au moins remarquable que la qualification de *îsch çaddîq*, « homme juste, » soit précisément l'épithète que la *Genèse* (3) donne à Nôa'h. On pourrait donc trouver quelque fondement pour supposer que dans les légendes héroïques de Kenâ'an il s'était établi une certaine assimilation entre « le Juste » auteur d'une nouvelle humanité et le dieu Çüdüq ou Çadüq, entre les fils de ce Juste et les Kabîrîm, comme nous en avons entrevu déjà une se produisant dans certains cas entre les trois fils du premier homme et les Cabires ou les Corybantes de l'Asie-Mineure et de

(1) *Ap.* Phot., *Biblioth.*, 242; p. 352, ed. Bekker; cf. Sanchoniath., p. 32 et 38, ed. Orelli.

(2) Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 359; Mionnet, *Descript. de méd. antiques,* t. V, p. 347, n° 87; *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, t. I, p. 773, fig. 918.

On disait, en effet, que la souveraineté de Béryte avait été donnée aux Kabîrîm : Sanchoniath., p. 38, ed. Orelli; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, II, *G*.

(3) VI, 9; VII, 1.

Samothrace. Pour les Phéniciens comme pour les Chaldéens, il n'y avait certainement pas deux lignées parallèles de héros primitifs, l'une criminelle, l'autre juste, l'une maudite, l'autre bénie; il n'y en avait qu'une seule, et c'est là que trouve réellement son application l'idée qu'une partie des critiques rationalistes ont eu tort de chercher dans le document jéhoviste de la Bible, où elle ne pouvait pas figurer, l'idée que Nôâ'h descend de Qaîn, pour employer ici les noms hébreux que seuls nous connaissons avec certitude. C'est précisément l'originalité du récit biblique que cette distinction des deux lignées opposées des représentants de l'humanité antédiluvienne, distinction qui découlait nécessairement de la réprobation morale, si énergique et si haute comme enseignement, dont elle flétrissait le crime du fratricide. Et c'est dans ce sens seulement que l'on peut admettre que les deux listes des Qaînites et des Schêthites ont été formées par un dédoublement systématique d'une liste primitive unique, qui aurait été commune aux Téra'hites et à d'autres peuples de même race: les noms de cette liste primitive étant travaillés et modifiés dans l'une et l'autre lignée de manière à présenter en hébreu un sens en rapport avec le caractère attribué en propre aux enfants de Qaîn et à ceux de Schêth.

Quelques exégètes modernes ont voulu voir dans Yâbâl, Yoûbal et Toûbâl une triade de dieux adorés dans la haute antiquité par les ancêtres des Hébreux.

C'est le système de Hasse (1) et de Buttmann (2), qui s'appuie sur des rapprochements onomastiques d'une philologie de haute fantaisie, tels que Yoûbâl = Apol on, Toûbâl-qaîn = Volcanus = Telchin (3), de même que Yahveh = Jovis. Semblables rêves n'ont plus besoin d'être discutés. « Qui sait, dit M. Renan (4) avec plus de réserve, si Yoûbâl et Toûbâlqaîn, qui sont donnés comme les inventeurs de la musique et de la métallurgie, ne sont pas d'anciennes divinités, dont l'une portait une hache, l'autre un instrument de musique, transformées, par

(1) *Entdeckungen,* t. II, p. 37 et suiv.

(2) *Mythologus*, t. I, p. 163-170.

(3) On a lieu d'être surpris que semblable étymologie ait pu être renouvelée de nos jours, et aggravée encore par George Smith (*Chaldean account of Genesis,* p. 56 et 296), dont la philologie, par suite d'un manque d'éducation première, n'était pas à la hauteur de son pénétrant génie. L'antique dieu Feu des Accads, qui joue un si grand rôle dans les hymnes de la collection magique (sur ce dieu, voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 191-195), s'appelait Gibil dans la langue de ce peuple (Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis,* p. 270), et ce nom s'écrit à l'ordinaire *bil-gi,* en vertu d'une loi de renversement de l'ordre des caractères dans l'orthographe, dont on a bon nombre d'exemples (Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée,* p. 421). Le signe qui représente comme phonétique la syllabe *gi* possède en même temps la valeur idéographique de « roseau, » ce qui se disait en assyrien sémitique *qanu.* Partant de ce dernier fait, G. Smith a supposé pour le nom du dieu Feu une lecture Bilkan, qui est, comme M. Friedrich Delitzsch l'a déjà montré, quelque chose d'absolument impossible et un vrai monstre linguistique. Et il a cru trouver dans ce prétendu nom Bilkan l'origine commune de Toûbâl-qaîn, d'une part, et de Vulcanus, de l'autre.

(4) *Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 263.

l'évhémérisme naturel aux Sémites, en patriarches et en inventeurs? » Enfin, pour M. Goldziher, le nom de Yâbâl est identique à celui de Hâbel (1), — ce que l'on a peine à lui concéder au point de vue de la philologie, — et ce nom le qualifie comme le ciel pluvieux; Yâbâl forme avec Toûbâl une dualité qui reproduit celle de Hâbel et Qaîn (2), et personnifie de même les alternatives de la nuit et du jour. D'où le trop ingénieux mythologue est amené à conclure que, bien que le texte n'en laisse rien apercevoir, c'est son fils Yâbâl (3) que Lemech tuait dans le mythe originaire, puisqu'il était soleil et Yâbâl nuit (4), et encore que dans le même mythe il devait y avoir entre Yâbâl et Toûbâl un antagonisme pareil à celui des deux premiers-nés de Âdâm.

Il est certain que le nom de la sœur des trois fils de Lemech, Na'emâh ou Na'amâh, était en même temps celui d'une déesse phénicienne (5), que les Grecs appellent Nemanoun (6) ou Astronomé ('Âschtar-No'émâ), altéré ensuite en Astronoé (7) et Astynomé (8). Les rabbins font de la Na'emâh biblique

(1) *Der Mythos bei den Hebrœern*, p. 130 et suiv.

(2) P. 151.

(3) Et non Toûbal, ce qui aurait du moins en sa faveur la tradition rabbinique que nous avons rapportée tout à l'heure.

(4) P. 150.

(5) Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 636 et suiv.; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique,* 1878, p. 167.

(6) Plutarch., *De Is. et Osir.*, 13.

(7) Damasc. *ap.* Phot., *Biblioth.*, 242; p. 352, ed. Bekker.

(8) Jul. African. *ap.* Cedren., t. I, p. 28; *Chron. Paschal.,* t. I, p. 66.

une Vénus (1), un démon de la nuit et des pollutions nocturnes (2). Ils racontent que cette sœur de Toûbâl-qaîn, que quelques-uns d'entre eux disent femme de Nôâ'h (3), est une des quatre épouses (4) du démon de la planète Mars, Sammaël (5) ou

(1) Fabricius, *Cod. pseudepigraph. Veter. Testam.*, t. I, p. 274 et suiv.

(2) Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum,* t. II, p. 423.

(3) *Bereschîth rabbah,* sect. 23.

(4) Ces quatre épouses de Sammaël sont, d'après la *Paraschah Bereschîth* (fol. 15, col. 4), Lilith, Na'amah, Igereth et Ma'halath; d'après le *Touf haareç* (fol. 19, col 3), Lilith, identifiée cette fois à 'Havah, Na'amah, Ebhen Maschkith et Igereth, fille de Ma'halath. Dans le *Yalqout 'hadasch* (fol. 108, col. 3) et le *Galânte* (fol. 7, col. 1), il n'y a que deux Qeliphôth ou démons femelles, Ma'halath et Lilith. La Lilith est le démon femelle de la nuit, que connaissent déjà les prophètes d'Israël (Is., XXXIV, 14), le succube, qui figure à une place importante dans la démonologie chaldéenne avec son pendant mâle, le Lil ou incube (Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 40); elle est devenue le centre d'une vaste légende rabbinique, d'après laquelle elle s'introduit auprès d'Adam et s'unit à lui (Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, p. 1140; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. II, p. 413 et suiv.; Gesenius, *Commentar über den Iesaia*, t. I, p. 916 et suiv.). Ma'halath est la fille de Yischmaël, femme de 'Êsâv, que mentionne *Genes.* XXVIII, 9. Quant à Igereth, on en fait, comme il vient d'être dit, la fille de Ma'halath (Eisenmenger, t. II, p. 417).

(5) Sur le démon Sammaël, qui est un ancien dieu de la planète Mars, voy. Selden, *De diis Syris,* syntagm. II, 6, p. 252; Buxtorf, *Lexic. talmud.*, p. 1495; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 224; Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 531. On en fait en même temps un démon de la mort, ce qui achève de révéler en lui une forme du chaldéo-assyrien Nergal (sur le caractère de Nergal comme dieu de la mort et la signification originaire de son nom, voy. Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis,* p. 274-276). Probablement on doit reconnaître son nom dans le dieu Schamelâ, l'un des synthrones d'Asschour dans la ville à laquelle ce grand dieu de l'Assyrie donnait son nom (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 66, recto, l. 1, *e*). Ce Schamelâ est, en effet,

Schomrôn (1), mère du démon de la volupté, Aschmedaï (2), et de beaucoup d'autres démons (3). Ils ajoutent enfin qu'elle résidait à Tyr, dont l'île sacrée est l'île Astéria, où la *Chronique Pascale* place Astronomé ou Astynomé (4). On sait que les rabbins ont établi une identification entre le démon Sammaël et 'Êsâv (5), le frère de Yâ'qôb, qu'ils vont jusqu'à appeler « un dieu étranger (6). » Il y a des raisons de soupçonner qu'à une certaine époque une assimilation analogue avait été faite entre Toûbâl et le même démon. Ainsi s'expliquerait la transformation que Toûbâl subit chez Josèphe (7), où il devient un héros guerrier et armé, d'un forgeron qu'il est dans la Bible. Toûbâl envisagé à ce point de vue, les deux enfants de Lemech et de Çillâh se montrent, en

manifestement identique avec le Schemâl, « chef des génies, » qui tenait une place de premier ordre dans le culte païen de 'Harrân encore postérieurement à l'islamisme (Mo'hammed ben Is'hâq en-Nedîm, dans Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus,* t. II, p. 24, 26, 29, 30, 35) et que M. Chwolsohn, avec toute raison, rapproche de Sammaël (ouvr. cit., t. II, p. 217-223). Le nom semble caractériser le dieu comme celui du côté gauche, c'est-à-dire du nord.

(1) Eisenmenger, t. II, p. 416.

(2) *Ibid.*

(3) *Paraschah Bereschith,* fol. 15.

(4) Movers, *Die Phœnizier,* t. I, p. 637.

(5) Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum,* t. I, p. 624, 647 et 825; Movers, *Die Phœnizier,* t. I, p. 397; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 128.

Quelques-uns assimilent les quatre démons femelles, épouses de Sammaël, aux quatre femmes de 'Ésâv : Eisenmenger, t. II, p. 416.

(6) *Yalqout rouberi gadol*, fol. 62, col. 2.

(7) *Antiq. jud.*, I, 2, 2.

effet, comme un couple de Sammaël et Na'emâh, Nergal et Ischtar, Melqarth et 'Aschtarth, Arès et Aphrodite. Mais tout ceci est-il réellement conforme à la donnée primitive de la tradition recueillie dans la *Genèse?* J'en doute fort, et je crois qu'il faut plutôt y voir un produit du syncrétisme à outrance qui, à partir d'une certaine époque, s'empara des docteurs juifs, l'effet d'un rapprochement artificiel entre les noms de Na'emâh, fille de Lemech, et de la déesse Na'amâh ou No'emâ.

Une chose est certaine, c'est qu'aucun des noms de Yâbâl, Yoûbâl et Toûbâl, ne prête, avec l'appellation connue d'un dieu du polythéisme sémitique, à un rapprochement de la même nature que celui que suggère Na'emâh (1). Ces noms demeurent absolument isolés, propres au texte biblique, par les auteurs duquel ils semblent avoir été composés artifi-

(1) On cite bien dans la Mauritanie un dieu. Juba (Minuc. Felix, *Octavian.*, p. 351, ed. Herald.; Lactant., *Divin. instit.*, I, 15; Isidor. Hispal., *Orig.*, VIII, 11), dont Movers (*Die Phœnizier,* t. I, p. 537 et suiv.) et M. Schrœder (*Die phœnizische Sprache,* p. 99) restituent le nom en Youba'al. Mais ce nom n'a rien à voir avec le Yoûbâl de la *Genèse.* D'ailleurs, les auteurs chrétiens qui parlent du dieu Juba le citent comme un des exemples les plus positifs d'homme déifié, disant que c'est le roi Juba, contemporain d'Auguste; Lactance compare même son apothéose à celle des empereurs romains. L'usage des Maures d'adorer comme dieux leurs rois, même vivants, est attesté par Tertullien (*Apolog.*, 24) et par saint Cyprien (*De idol. vanit.*, 2), bien placés pour en être exactement informés. C'était une vieille coutume des nations libyques, et Nicolas de Damas (*ap.* Stob., *Florileg.*, CXXIII, 12; Nicol. Damasc., fragm. 141, dans C. Müller, *Fragm. historic. graec.*, t. III, p. 463) en signale chez les Panèbes une forme singulièrement barbare. « A la mort de leurs rois, dit-il, ils enterrent leurs corps; mais ils

ciellement, suivant la juste remarque de Knobel (1); on ne leur trouve de correspondants mythologiques chez aucun des peuples euphratiques et syro-arabes. Il en est de même des quatre noms des patriarches de la lignée schêthite, dans lesquels Ewald (2) croit retrouver quatre dieux de l'ancien paganisme hébraïque : Mahalalêl, dont il fait une sorte d'Apollon, Yered, qu'il transforme en dieu des eaux, 'Hanôch en Soleil de la nouvelle année, et Méthoûschela'h en un Mars. En général, il faut être sobre de ces créations de dieux, qui ne peuvent être qu'un fruit plus ou moins bien conçu de l'imagination des exégètes, tant qu'on ne peut les deviner que par une opération toute subjective de l'esprit, dans des noms qui sont susceptibles d'interprétations fort autres, et lorsqu'on n'a pas même un commencement de preuve pour justifier ses hypothèses. D'ailleurs, si Yâbâl, Yoûbâl et Toûbâl avaient été originairement des noms de dieux, on devrait reconnaître qu'ils ont été singulièrement dépouillés de ce caractère en étant reçus

leur coupent la tête, la revêtent d'or et l'offrent aux adorations dans un temple » (cf. ce qu'Hérodote dit des usages des Issédons de la Scythie asiatique : IV, 26).

En tous cas, il n'y a pas lieu, avec Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 536), de rapprocher de ce Juba le Iolaos de Carthage (Polyb., VII, 9, 2; voy. Maury, dans Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 1040), fils d'Hercule-Melqarth et de Certha (Apollodor., II, 7, 8), et de voir dans Iolaos un Youba'al. En effet, la vraie forme indigène de ce nom du dieu fils de la Triade carthaginoise était Yôl, « le premier né, » et nous l'avons dans des inscriptions puniques (Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 127).

(1) *Die Genesis*, 2e édit., p. 65.

(2) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p 356 et suiv.

dans la généalogie de la *Genèse*. Le texte biblique les présente comme de simples hommes, et insiste pour les définir ainsi. Rien de surnaturel dans leur origine et dans leur caractère; ce sont des humains, des mortels; ils n'appartiennent pas même à la race choisie et bénie. L'intention manifeste de l'écrivain du document jéhoviste, et du rédacteur définitif qui lui a emprunté ce morceau, est de présenter comme des hommes ordinaires, et rien de plus, les inventeurs des arts, dont les peuples voisins, et en général tous les peuples antiques, faisaient des dieux ou des demi-dieux, de manière à prémunir le peuple israélite contre la tendance à leur décerner des honneurs divins. L'écrivain inspiré voit dans cette disposition l'une de celles qui peuvent ouvrir le plus facilement la porte au polythéisme, et il réagit énergiquement contre elle. De là la couleur sous laquelle il présente les antiques traditions nationales.

Un second système, au sujet des fils de Lemech, est celui d'Ewald (1). Il voit en eux les représentants et les ancêtres typiques de castes analogues à celles de l'Inde brahmanique, Yâbâl représentant les Vaïçyas, Yoûbâl les Brahmanes et Toûbâl les Kchatriyas. L'illustre sémitiste de Gœttingue aurait pu du moins ne pas aller chercher ses points de comparaison à une aussi grande distance, et rendre sa théorie un peu moins invraisemblable en citant les castes

(1) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 364.

dont on discerne les traces à Babylone (1) et celles dont l'existence et l'organisation chez les Sabéens de l'Arabie méridionale nous sont connues de la manière la plus précise par les écrivains classiques (2). Mais cette institution, que l'on a des raisons de considérer comme essentiellement kouschite (3), n'a ja-

(1) Diodore de Sicile (II, 29) attribue ce caractère de caste rigoureuse et fermée aux Chaldéens, entendus comme corporation sacerdotale. De l'ensemble des témoignages classiques, M. Oppert (article *Babyloniens* dans la 3e édition de l'*Encyclopédie du XIXe siècle*) n'hésite pas à admettre que le régime des castes existait à Babylone dans toute sa rigueur, tandis que M. George Rawlinson (*The five great monarchies of the ancient eastern world*, l. IV, ch. VI) pense qu'il s'agit de classes plutôt que de castes. L'énumération contenue dans le difficile passage de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 41, col. 1, l. 31-33, a tous les caractères d'une formule qui mentionne les diverses castes de la nation. Cependant il n'est pas exact de dire, comme on l'a fait (Oppert et Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, p. 75), qu'il existe dans l'écriture cunéiforme un signe exprimant l'idée de « caste. » Les termes devant lesquels l'idéogramme en question est préfixé, à titre de déterminatif, dans la liste de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 31, n° 5, ont une signification trop restreinte pour être considérés comme des noms de castes ; ce sont des noms de professions. En réalité, dans l'écriture il y a trois déterminatifs, tous les trois employés dans la liste que nous venons de citer, celui de l'idée générale d' « homme, » celui des titres de fonctions et celui des titres de professions.

(2) Strab., XV, p. 782.

(3) Voy. d'Eckstein, dans l'*Athénæum français* du 22 avril 1854; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 300; Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. III, p. 293.

Les Aryas de l'Inde, qui adoptèrent le régime des castes, l'avaient sûrement emprunté aux populations du sang de Kousch qui les avaient précédés dans les bassins de l'Indus et du Gange, et qu'ils soumirent à leur autorité. La même institution se présente à nous dans le royaume des Nârikas (non Aryas) de la côte

mais été en vigueur chez les peuples proprement sémitiques et particulièrement chez les Hébreux. On ne saurait donc admettre qu'elle ait eu une place dans les souvenirs antiques recueillis par la *Genèse*. D'ailleurs, dans la définition que le texte biblique donne de leurs occupations et de leurs inventions, les trois fils de Lemech ne représentent pas trois genres de vie différents ; il y en a deux seulement, celui des enfants de 'Âdah et celui du fils de Çillâh. Comme l'a très-justement remarqué Knobel (1), Yâbâl et Yoûbâl forment ici un groupe intimement uni ; l'invention de la musique est considérée par l'auteur sacré comme liée à la vie pastorale, de même que, chez les Grecs, Pan, le dieu pastoral par excellence, est l'inventeur de la syrinx ; Hermès, qui crée la lyre, est Criophoros, « porte-bélier » comme un pâtre, Nomios ou « pasteur, » Epimêlios ou « celui qui veille sur les brebis (2) ; » enfin Apollon, le dieu dont la lyre est le principal attribut, compte parmi ses surnoms ceux de Nomios, de Carneios et toute une série d'analogues, qui montrent en lui un dieu pasteur, rôle qu'il a rempli sur la terre au service d'Admête (3). D'ailleurs, sans recourir à ces rapprochements avec la mythologie de peuples d'autres

du Malabar, qui paraissent avoir été aussi Kouschites, et dont la constitution offrait avec celle des Sabéens des analogies frappantes, relevées par Lassen (*Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 580).

(1) *Die Genesis*, 2e édit., p. 65.

(2) Voy. Preller, *Griechische Mythologie*, 2e édit., t. I, p. 307 et suiv.

(3) Preller, même ouvrage, t. I, p. 207 et suiv.

races, l'alliance de la culture de la musique avec la vie des pâtres, dans les mœurs des anciens Hébreux, est attestée par l'histoire de Dâvîd, qui réunit dans sa jeunesse les deux qualités de berger et d'habile joueur de kinnôr.

Reste une dernière théorie, celle qui voit dans les fils de Lemech des personnifications ethniques ou du moins les représentants de grandes races humaines, comme le sont les fils de Nôa'h. C'est la théorie de Knobel (1), et bien que je ne puisse pas suivre ce savant quand il voit dans les Qaînites les Chinois et les peuples mongoliques, jusqu'auxquels ne s'étend pas l'horizon géographique des traditions de la *Genèse,* je n'hésite pas à penser qu'en principe sa manière de voir est la vraie. Les personnifications ethniques tiennent la première place dans les récits bibliques sur les origines. C'est un résultat du génie propre du peuple chez lequel se sont formés ces récits. « Au lieu de dieux, a dit excellemment le baron d'Eckstein (2), les Sémites placent des hommes à la tête de leurs généalogies : ce ne sont pas des héros, fils de dieux ou demi-dieux, démembrement du Dieu unique en autant de manifestations divines ; ce sont des patriarches-pasteurs, guides de tribus pastorales, car c'est sur ce type sémitique pur qu'ils se figurent le reste de l'espèce humaine. Les patriarches de ce genre doivent toujours être pris collecti-

(1) *Die Genesis*, 2e édit., p. 53 et suiv.

(2) *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques* (Paris, 1856), p. 51.

vement, comme désignant leur famille réelle, les branches collatérales de leur parenté, ou l'ensemble de la tribu, y compris les serviteurs et les esclaves. Ils figurent doublement, comme unité simple et comme unité collective : ce mode de généalogie est permanent chez les Hébreux et les Arabes. »

De même qu'à Fresnel (1), il me semble bien tentant d'établir un rapprochement entre les pasteurs descendants des fils de 'Âdah, dans *Genes.*, IV, 20 et 21, et le peuple impie et plus qu'à demi-mythique de 'Âd, dont les traditions arabes font les premiers habitants du Yémen (2). Détruit par un châtiment divin qui rappelle celui des villes de la Pentapole dans *Genes.*, XIX, le peuple de 'Âd est représenté par la légende comme un peuple de géants, de la même nature que ceux qui sont mentionnés dans *Genes.*, VI, 4. C'est ainsi qu'également dans les cosmogonies phéniciennes les pères d'Amynos et de Magos, dont nous avons constaté l'analogie avec les fils de Lemech, sont donnés pour des Titans (3), et les fils de Lumière, Feu et Flamme, les inventeurs du feu, issus de Génos et Généa (Qên et Qênath), pour

(1) *Journal asiatique,* août 1838, p. 220.

(2) Hamza, *Annal.*, ed. Gottwaldt, p. 123 et 128; Kazwini, t. II, p. 43; Aboulféda, *Hist. anteislam.*, ed. Fleischer, p. 16, 18, 20 et 178; D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, aux mots *Ad* et *Houd;* Pococke, *Spec. hist. Arab.*, p. 35 et suiv.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 11 et suiv.; Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. III, p. 256 et suiv.

(3) Sanchoniath., p. 22, ed. Orelli.

des géants qui transmettent leurs noms aux montagnes (1).

Mais surtout ce qui me paraît impossible, c'est de ne pas établir, avec Tuch (2), le baron d'Eckstein (3), M. Renan (4) et M. W. A. Wright (5), un rapprochement, et je dirai plus, une identification absolue, entre « Toûbal le forgeron, marteleur de tout instrument d'airain et de fer, » et le peuple de Toûbal qui vendait à Tyr « des esclaves et des ustensiles d'airain en échange de ses marchandises (6). » Il est vrai que le peuple de Toûbal, c'est-à-dire des Tibaréniens et des Chalybes (7), fameux par leur métallurgie dès la plus haute antiquité, est mentionné dans *Genes.*, x, 2, parmi les fils de Yâpheth. Mais ce n'est pas la seule fois que la *Genèse* nous offre le même nom ethnique dans deux généalogies différentes pour exprimer des couches de races diverses qui se sont succédées dans la formation d'un même peuple; il suffira de rappeler le Schebâ du sang de 'Hâm (8) et le Schebâ fils de Yâqtân, dans la descendance de Schêm (9). D'ailleurs la généalogie des

(1) Sanchoniath., p. 16, ed. Orelli.

(2) *Kommentar über die Genesis*, p. 118 et suiv.

(3) *Athénæum français*, 19 août 1854, p. 775.

(4) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 460.

(5) Dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, t. III, p. 1574; voy. aussi Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 133.

(6) *Ezech.*, XXVII, 13.

(7) Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 109 et suiv.; Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 122 et suiv.

(8) *Genes.*, x, 7.

(9) *Genes.*, x, 28.

Qaïnites dans le chapitre IV de la *Genèse* et le tableau ethnographique du chapitre X ne proviennent pas de la même source; l'un est tiré du document jéhoviste, l'autre du document élohiste. Il est donc parfaitement possible qu'il y ait eu entre ces deux documents une divergence quant à l'origine assignée à Toûbal.

Nous ne pouvons, du reste, qu'indiquer ici ce point de vue d'une manière sommaire; mais nous y reviendrons d'une façon plus approfondie dans notre chapitre XII. Nous étudierons, en effet, dans ce chapitre la question de savoir dans quelle limite les auteurs des documents mis en œuvre dans la *Genèse*, et le rédacteur définitif, entendaient l'universalité du déluge. Et nous croyons pouvoir y établir sur des preuves solides qu'il y a deux grandes familles de peuples parfaitement connues des Hébreux, avec lesquelles ils ont eu de nombreux contacts, qui ont été systématiquement exclus de la descendance des trois fils de Nôa'h, tout comme les nègres, que les Hébreux connaissaient également, et cela parce qu'on les rattachait au sang de Qaïn. Ce sont d'une part la plus ancienne couche de population de la Palestine, antérieure aux Kenâ'néens, dont les Benê-Yisrâêl trouvèrent encore quelques débris, toujours dépeints dans les récits bibliques sous des couleurs légendaires, et le plus souvent comme des géants, Émîm, Rephâîm, Zamzoummîm, Zoûzîm, 'Anâqîm, auxquels je crois qu'il faut aussi joindre le peuple d''Amâlêq. D'autre part, ce sont les nations métallurgiques et

très-antiquement civilisées, parlant des idiomes agglutinatifs comme ceux des Accads, des Élamites et des Proto-Mèdes, que l'on a pris l'habitude d'appeler du nom plus ou moins exact de Touraniens de l'Asie antérieure (1). Ces deux grandes branches de peuples, ces deux familles ethniques sont celles qui me paraissent représentées au chapitre IV de la *Genèse* par la division des enfants de Lemech entre les fils de 'Âdah et de Çillâh, la lumineuse et la ténébreuse, distinction maternelle qui semble impliquer celle de races du nord et du midi.

Si cette manière de voir était admise, il en résulterait que c'est le nom ethnique de Toûbal, ramené à la racine *yâbal* pour lui trouver un sens en hébreu, qui aurait été le type d'après lequel auraient été formés artificiellement les noms des deux autres fils de Lemech. Ceux-ci furent tirés à leur tour de la même racine *yâbal,* de telle façon que l'appellation du pasteur Yâbâl exprimât l'abondante fécondité des troupeaux et celle du musicien Yoûbâl le bruit joyeux (*yoûbêl*) des instruments de musique qu'on lui faisait inventer.

En tous cas, la nature même et l'étendue des observations auxquelles viennent de nous donner lieu, par les détails qu'elles enregistrent sur les personnages qui y sont mentionnés, les généalogies antédiluviennes du document jéhoviste insérées au cha-

(1) Voy. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations,* t. I, p. 132 et suiv.

pitre IV de la *Genèse,* donnent pleine raison à ce qu'en a si bien dit M. Philippe Berger (1). D'après ce savant, en effet, les Thôledôth de source jéhoviste nous offrent l'ancienne tradition hébraïque des origines sous une forme bien plus antique que celles de source élohiste. Elles y conservent un caractère beaucoup plus légendaire, et elles n'ont pas été passées sous un niveau aussi rigoureux pour en expulser tout ce qui pouvait ressembler à un mythe, tout ce qui sortait de la donnée d'une généalogie humaine sèche et précise. C'est là aussi la conclusion à laquelle nous arrivons de notre côté, et qui se confirmera encore dans la suite de nos études.

(1) Article *Généalogies* dans l'*Encyclopédie* protestante *de sciences religieuses.*

CHAPITRE VI

LES DIX PATRIARCHES ANTÉDILUVIENS.

Après avoir examiné les faits rapportés par le document jéhoviste à la période antédiluvienne et étudié dans leur rapport réciproque les deux tables généalogiques des Schêthites et des Qaînites, il nous faut maintenant chercher à scruter le principe de la construction de la liste des patriarches qui conduisent de génération en génération depuis Schêth jusqu'à Nôa'h. Cette nouvelle partie de nos recherches va nous mettre en présence d'une masse imposante de données concordantes, qui arrivent des quatre vents du ciel et ne permettent pas de douter de l'antique communauté des récits sur les premiers jours de l'humanité chez toutes les grandes races civilisées de l'ancien monde. Pour le nombre assigné par la Bible aux patriarches antédiluviens, cet accord des traditions des peuples les plus divers se manifeste d'une manière frappante. Ils sont dix dans le récit de la *Genèse,* et une persistance singulière fait repro-

duire ce nombre de dix dans les légendes d'un très-grand nombre de nations, pour leurs ancêtres primitifs encore enveloppés dans le brouillard des fables. A quelque époque qu'elles fassent remonter ces ancêtres, avant ou après le déluge, que le côté mythique ou historique prédomine dans leur physionomie, ils offrent ce nombre sacramentel de dix (1).

Les noms des dix rois antédiluviens qu'admettait la tradition chaldéenne nous ont été transmis dans les fragments de Bérose (2), malheureusement sous une forme très-altérée par les copistes successifs du texte. Nous en donnons le tableau parallèlement à celui des patriarches correspondants de la *Genèse* (3).

(1) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit.. t. I, p. 351.

(2) Fragments 9, 10 et 11 de mon édition.

(3) Il m'a paru nécessaire de commenter ce tableau par des notes d'une certaine étendue, qui interrompront le texte pendant quelques pages. Tous les faits de détail contenus dans ces notes étaient, je crois, importants à relever; mais ils n'auraient pas, au moins la plupart, trouvé facilement place d'une autre manière dans le développement naturel du chapitre.

PATRIARCHES ANTÉDILUVIENS DE LA BIBLE.		ROIS ANTÉDILUVIENS DE LA TRADITION CHALDÉENNE.			
		NOMS			
Noms.	Faits relatés à leur occasion.	Dans les fragments de Bérose.	Formes corrigées (1).	Formes originales.	Faits relatés à leur occasion.
1. Âdâm (homme).		1. Alôros.	Adôros.	Adiourou.	Première révélation divine (2).
2. Schêth (fondement) (3).		2. Alaparos.			
3. Enôsch (homme).	On commence alors à invoquer par le nom de Yahveh.	3. Almélon ou Amillaros.			Seconde révélation divine.
4. Qênân (créature).		4. Amménon.		'Hammanou.	Troisième révélation divine.
5. Mahalalêl (louange de Dieu) (4).		5. Amegalaros ou Megalaros (5).			Quatrième révélation divine.
6. Yered (descente) (6).		6. Daônos ou Daôs (7).			Ce roi est qualifié de « pasteur. » Cinquième révélation divine.
7. 'Hanôch (initiateur) (8).	Il marche dans les voies de l'Eternel et est enlevé au ciel.	7. Edoranchos ou Evedôreschos.			Sixième et dernière révélation divine.
8. Methoûschela'h (l'homme au trait) (9).		8. Amemphsinos.			
9. Lemech (jeune homme robuste) (10)		9. Otiartès ou Ardatès.	Obartès.	Oubaratoutou.	
10. Nôa'h (consolation) (11).	Sous lui arrive le déluge.	10. Xisouthros ou Sisithros.		'Hasisatra.	Sous lui arrive le déluge.

NOTES DU TABLEAU PRÉCÉDENT.

(1) Nous ne pouvons faire ces corrections que pour un bien petit nombre de noms, ceux dont on a retrouvé jusqu'à présent les formes originales dans les documents cunéiformes.

(2) Ces révélations divines successives sont données dans la légende chaldéenne comme faites par des dieux aux formes moitié d'homme et moitié de poisson, qui sortent de la mer Erythrée. Sur leur succession, telle qu'on l'admettait, et les règnes où on les plaçait, voy. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 242-251, et surtout le deuxième appendice à la fin du présent volume.

(3) Cette explication est philologiquement la plus vraisemblable dans la langue hébraïque, et elle n'est pas en désaccord avec l'étymologie allusive donnée dans *Genes.*, IV, 25.

Toute une série de légendes, dont on voit déjà quelques traces chez Josèphe (*Antiq. jud.*, I, 2, 3), s'est groupée autour du nom du patriarche Schêth. Elle en fait l'inventeur des lettres et des sciences (Fabricius, *Codex pseudepigraph. Veteris Testamenti,* t. I, p. 146); donnée admise ensuite par le Moyen-Âge grec (Johann. Antioch., fragm. 2, dans C. Müller, *Fragm. historic. graec.*, t. IV, p. 540, Mich. Glycas, *Annal.*, p. 121, édit. de Paris; Tzetz., *Chiliad.*, V, 26), et une tradition rabbinique place son tombeau à Arbèles (Schindler, *Pentuglot.*, col. 144). Sir Henry Rawlinson (dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* nouv. sér., t. I, 1re part., p. 195; cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 270-275) a montré que toutes ces fables résultent d'une assimilation établie par certains sectaires des premiers siècles de l'ère chrétienne entre le patriarche que la Bible disait fils de Âdâm et un des grands dieux des religions de l'Asie sémitique.

Les documents assyriens mentionnent, en effet, un dieu Schita, dont le culte avait pour siége la ville de Bit-Adar (*Cuneif. inscript. of West. Asia,* t. III, pl. 66 verso, l. 31, *e*), voisine d'Arbaïl ou Arbèles. D'un autre côté, les monuments égyptiens nous font connaître Set ou Soutekh (une forme renforcée et prolongée), comme le grand dieu des Khétas du nord de la Syrie, et aussi des Pasteurs asiatiques qui envahirent à une certaine époque la vallée du Nil et dominèrent sur l'Égypte. Comme dieu syrien, Set est asssimilé d'une manière formelle à Ba'al. Mais en outre il était depuis les

temps les plus anciens le dieu national des populations à demi-sémitiques du Delta, et plus tard il devint dans la mythologie égyptienne l'adversaire d'Osiris. De Rougé, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* nouv. sér., t. XXV, 2e part., p. 232 et suiv.; voy. aussi les ouvrages de M. Pleyte sur *La religion des Pré-Israélites*, et de M. Ed. Meyer sur *Set-Typhon;* enfin H.-G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, p 145-151.

Tel qu'il se présente à nous dans les textes hiéroglyphiques, le nom de Set est purement égyptien, significatif dans cette langue, et voici ce que mon savant ami, M. G. Maspero, a bien voulu répondre à la question que je lui adressais sur la possibilité de trouver à ce nom un sens analogue à celui du Schêth biblique « Le déterminatif de la « pierre » a sa raison d'être dans les variantes du nom du dieu Set; il est là par calembourg. La forme ST est le phonétique de la désignation du « pays étranger, » de la « montagne, » aussi bien que du nom du dieu Set. L'expression du nom de ce dieu par les deux signes phonétiques ST et le déterminatif de la pierre est une orthographe d'autant plus naturelle que Set étant le dieu des pays étrangers et du désert, cette manière d'écrire son nom rappelait ses origines et ses attributions. L'hypothèse d'une comparaison avec Schêth serait possible à la rigueur. ST pourrait être tiré de *tou*, « poser, dresser. » Mais j'ai des objections grammaticales à cette façon d'envisager la chose. Le factitif de *tou* nous donne une prononciation *stou*, *stôou,* qui à la rigueur pourrait aller à la forme *Soutkhou,* prononcée *Stoukhou* (?), mais non à celle de ST. La forme moderne du nom est Σὴθ, *Sît;* mes recherches inédites sur la vocalisation m'ont amené, pour la forme ancienne, à la vocalisation originelle *Sîti*, différant du nom royal *Sitiŷ*, qui signifie « le Sétien, » par la place de l'accent, qui est sur *sî* dans *Sîti* et sur *ŷ* dans Sitiŷ; d'où l'affaiblissement de la voyelle de *si* et la prononciation probable *Sĭtí*, *Sĕtí*, Σέθωσις ou plutôt Σεθῶσις. »

Ces savantes et précieuses observations enregistrées, reste pour le nom de Set la possibilité d'un fait analogue à celui que nous constatons pour le nom de Hathor. Elle aussi paraît avoir été originairement une divinité nationale des populations à demi-sémitiques du Delta, en particulier de celle des 'Anou (De Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* nouv. sér., t. XXV, 2e part., p. 230 et suiv.), les 'Anâmim de la *Genèse* (IV, 13), et il y a de fortes raisons de soupçonner qu'il était primitivement identique à celui de la 'Aschthar ou 'Athar syrienne (Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. II, p. 58 et suiv.). Mais en lui laissant presque exactement son ancien son, l'on en a fait un nom purement égyp-

tien, *Ha-t-'Hor*, « l'habitation d'Horus, » signification qu'atteste l'orthographe symbolico-syllabique toujours employée à l'écrire. Cette signification n'est pas empruntée à celle qu'avait 'Aschthar ou 'Athar chez les Sémites, mais au rôle mythologique attribué à Hathor dans la religion égyptienne. Puisque Set paraît positivement d'origine sémitique, comme adoré par les Khétas, il y a de grandes probabilités qu'on aura transformé son nom par un jeu de mots analogue pour le rendre égyptien, en faisant entrer le dieu lui-même dans le cycle du panthéon des bords du Nil. La signification et l'étymologie égyptienne que l'on constate pour l'appellation de Set ne sont donc pas un obstacle à ce qu'on admette qu'elle a dû originairement découler d'une appellation sémitique dont le sens pouvait être autre. Emmanuel de Rougé n'a pas hésité à le penser, et il rapproche Set de Schaddai, « le tout-puissant, » ou du mot *schad*, dont cette dernière appellation est le pluriel d'excellence (*Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, nouv. sér., t. XXV, 2e part., p. 233). L'étymologie me semble ici un peu forcée, et s'il faut admettre un prototype sémitique à Set, je crois, d'après le dieu assyrien Schita, qu'il était plutôt Schêth. Set est, en effet, à Scheth comme à la phénicienne 'Aschtharth est Âstart, transcription que les Égyptiens adoptèrent pour ce nom quand ils voulurent le représenter comme celui d'une divinité étrangère.

Les auteurs juifs qu'a extraits Suidas (à l'article Σὴθ de son lexique) disaient que Schêth avait été divinisé par les premiers hommes à cause de ses inventions, et allaient jusqu'à entendre, dans le chapitre VI de la *Genèse*, l'expression *benê Elohîm*, « les enfants de Dieu, » comme désignant les descendants de ce patriarche divinisé.

On comprend ainsi le rôle réellement divin attribué à la personne du patriarche Schêth par la secte gnostique des Séthiens, beaucoup plus païenne que chrétienne dans le fond de ses doctrines, laquelle prit naissance sur les bords de l'Euphrate au IIe siècle de l'ère chrétienne. « La théologie des Séthiens, dit M. Renan (dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, nouv. sér., t. XXIV, 1re partie, p. 166), paraît avoir été une doctrine vraiment babylonienne, qu'on a cherché à fondre avec l'enseignement biblique. » Voy. l'exposé de leur cosmogonie dans le livre des *Philosophumena*, V, 19, p. 138 et suiv., ed. Miller; p. 198 et suiv., ed. Duncker et Schneidewin. Ces sectaires professaient une vénération superstitieuse pour Schêth; ils disaient que c'était « la Grande Vertu » divine qui s'était incarnée en lui, que son âme avait ensuite passé à Jésus-Christ et qu'il ne faisait qu'un avec le Rédemp-

teur (S. Iren., *Adv. haeres.*, I, 30; S. Epiphan., *Adv. haeres.*. I, 3, 239; Theodoret., *Haeret. fab.*, XIV, p. 306; voy. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique,* t, II, p. 318). De cette manière ils restauraient sous un vêtement biblique et à demi-chrétien le culte de l'antique Schita ou Set. Le livre de l'*Agriculture nabatéenne,* dont nous croyons que M. Renan a eu toute raison de rapporter la première rédaction, en langue araméenne, entre le IIIe et le VIIe siècle ap. J.-C., parle encore des Séthiens (voy. Renan, mém. cit., p. 165 et suiv.). Ischita, fils d'Adami, y est présenté comme un législateur religieux, et comme le fondateur de l'astrologie et de l'astrolâtrie. Il avait, suivant ce livre, des partisans nommés Ischitiens; à lui se rattachait une secte organisée, ayant une sorte de pontife suprême (Chwolsohn, *Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen,* p. 27). On signale des traces assez tardives de l'existence des Séthiens (Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 129). « Toutes les fables que les musulmans rattachent à Schêth (voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* à l'article *Scheith*), en l'envisageant comme le prophète d'un âge de l'humanité qu'ils appellent *le siècle de Scheith,* ont sans doute la même origine, » dit encore M. Renan. Ibn-Abi-Oçeibiah attribue expressément aux Sabiens ou Mendaïtes cette opinion que « Schêth enseigna la médecine et l'avait reçue en héritage de Âdâm » (*Journal asiatique,* août-septembre 1859, p. 185 et 189).

(4) Mahalalêl peut être « louange de Dieu » ou « splendeur de Dieu, » suivant que l'on s'attache à l'une ou à l'autre des acceptions de la racine *hâlal.* Il est remarquable que c'est aussi de cette racine que paraît dériver le nom assyrien du mois de ouloul, auquel correspondrait Mahalalêl dans le système calendaire que nous exposons un peu plus loin. La forme *eloûl,* par un aleph initial au lieu d'un hé, que les Araméens et les Juifs ont donnée à ce nom de mois en adoptant la nomenclature assyrienne, ne se prête à aucune étymologie raisonnable ni vraisemblable. Mais chez ces peuples les appellations des mois présentent le caractère d'une nomenclature étrangère, qui n'a pas de signification dans la langue.

Le parallèle de Mahalalêl dans la généalogie des Qaînites est appelé Me'houiâêl, « frappé par Dieu. » Nous avons déjà parlé de cette substitution de significations mauvaises aux significations favorables, dans la généalogie de la race maudite.

(5) George Smith (*Transact. of the Society of Biblical Archæology,* t. III, p. 363) a proposé de corriger Amegalaros en Amelargalos, et d'y reconnaître, employé comme nom propre, le titre

d'un personnage important du sacerdoce babylonien, celui qui récitait en l'honneur du dieu Bel, dans la nuit du 2 de nisan, au moment de la crue périodique de l'Euphrate, les prières liturgiques dont nous avons le texte dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 46 et 47. Le savant assyriologue anglais lisait le titre de ce prêtre *amil-urugal,* combinaison hybride de l'assyrien *amilu* ou *avilu* et de l'accadien *huru-gal.* Sans doute les combinaisons de ce genre, quelque monstrueuses qu'elles soient en philologie, se présentent quelquefois; nous en avons des exemples formels, comme le titre de *rab-šak,* formé du sémitique *rabû* « grand » et de l'accadien *šak,* « chef, capitaine, » dont la lecture est assurée par une transcription biblique (II Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2), et le nom du dieu Papsoukal, le messager des dieux, de l'accadien *pap* et du sémitique *šukal,* dont nous avons l'expression phonétique dans la glose de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 68, l. 64, *d-e.*

Ces deux termes hybrides n'ont pu se former, l'un en assyrien, l'autre en accadien, que parce que l'accadien *šak* s'était naturalisé dans l'assyrien sémitique, et réciproquement le sémitique *šukal* dans l'accadien sous la forme *sukal.* Mais on ne saurait admettre des faits de semblable nature que lorsqu'ils sont formellement prouvés, et ce n'est pas le cas pour le titre sacerdotal que Smith a voulu lire *amil-urugal.* Au contraire, tout y indique que le signe initial de l'orthographe de ce titre, le signe « homme, » y est, comme à l'habitude, un déterminatif aphone préfixé. En le considérant ainsi, nous obtenons un titre accadien *huru-gal,* correspondant à l'assyrien *naçiru rabû,* « grand observateur, » qui correspond fort bien au rôle du personnage en question, surveillant attentivement les progrès de l'inondation périodique du fleuve, d'où dépendait la fertilité du pays. Mais ceci étant, le rapprochement avec l'Amegalaros ou Megalaros de Bérose s'évanouit comme un nuage.

(6) La signification de « Descente » est la seule que fournisse pour le nom de Yered l'acception hébraïque de la racine dont il dérive. L'acception assyrienne de la même racine donnerait « Service, » et cette signification pourrait sembler préférable. En effet, nous verrons dans le chapitre VIII que la tradition chaldéenne réunit sur la tête de 'Hasisatra ce que la Bible raconte de 'Hanôch et de Noâ'h, les deux seuls patriarches dont il soit dit qu' « ils marchèrent avec Dieu » (de 'Hanôch, *Genes.*, V, 22; de Noâ'h, *Genes.*, VI, 9). Or, le père de 'Hasisatra est appelé Oubaratoutou, ce qui veut dire « serviteur du dieu Toutou, » lequel est qualifié de « générateur des dieux, qui renouvelle les dieux » (tablette cunéiforme

du Musée Britannique, cotée K 2107), et de « celui qui prophétise en présence du roi » (*Cuneif. inscr. of West Asia*, t. III, pl. 53, nº 2, l. 15). Cette appellation appartient à la langue antésémitique de la Chaldée, dite accadienne, et la traduction assyrienne sémitique en serait Arad-Toutou. Or, tandis que les extraits de Bérose par Alexandre Polyhistor appellent le père du juste sauvé du déluge Obartès, ce qui dérive d'Oubara-Toutou, les extraits du même écrivain par Abydène le nomment Ardatès, ce qui se rattache à Arad-Toutou. Et dans cette dernière forme, appartenant à l'idiome sémitique assyrien, le premier élément est celui qui constitue le nom même de Yered. Ajoutons que, chez les Chaldéo-Assyriens, le mois de l'année auquel correspond le père de 'Hasisatra, dans le système calendaire dont nous parlerons un peu plus loin, est consacré « au dieu Papsoukal, serviteur des grands dieux. » Or, il existe toujours une parenté entre la nature du dieu préposé au mois et le caractère du patriarche antédiluvien dont le mythe était attaché à ce mois. On pourrait donc conclure qu'entre la tradition biblique et la tradition chaldéenne il y a eu ici un déplacement de personnage et de nom, et que le 9ᵉ patriarche des Chaldéens est le vrai correspondant du 6ᵉ de la *Genèse*.

Mais d'un autre côté, si l'on doit recourir à l'hypothèse d'un déplacement, il faut tenir compte de ce fait que Yered vient dans la généalogie des Schéthites le quatrième à partir d'Enôsch, dédoublement de Âdâm, que son correspondant 'Yirâd est le quatrième à partir d'Âdâm dans la lignée des Qaïnites, que par conséquent s'il y a eu primitivement une généalogie unique, antérieure à la distinction des deux races, criminelle et bénie, liste dont celle des Chaldéens doit principalement se rapprocher, Yered en marquait certainement le quatrième degré. Dans ce cas, il aurait correspondu au cinquième mois dans le système calendaire qui mettait les patriarches ou les rois antédiluviens en rapport avec les mois de l'année et les *mazzâlôth* célestes. Or ce cinquième mois, ab, est, nous l'avons vu tout à l'heure (p. 141, note 1), appelé dans l'inscription dite « des Barils de Sargon » (l. 51 de l'exemplaire publié dans les *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 36; l. 61 de l'exemplaire publié par M. Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 18), « le mois de la descente *(arad)* du dieu Feu dissipant les nuées humides. » Nous aurions ainsi la clé de l'origine du nom de Yered avec le sens de « descente. » Il serait en rapport avec le caractère du « mois du Feu, » avec le lion igné qui y préside dans le zodiaque, comme l'est encore bien plus manifeste-

ment le nom du quatrième roi antédiluvien dans la liste chaldéenne, 'Hammanou, « le brûlant, l'igné. »

On voit que la question doit être, dans l'état actuel, laissée en suspens.

(7) Nous n'avons malheureusement aucune donnée pour restituer la forme originale du nom que les fragments de Bérose nous offrent hellénisé en Daônos ou Daôs, ni pour apprécier en vertu de quelle raison ce personnage est spécialement qualifié de « pasteur » Serait-ce par hasard une traduction de son nom, qu'il faudrait alors corriger en Raôs, de l'assyrien *rieau?* Je n'ose le dire. On doit également poser comme un problème ouvert, mais dont on ne peut encore donner la solution, la question du rapport possible entre ce personnage héroïque et le dieu qui est appelé Schartouli-elli, « le roi du tumulus pur, » le mois auquel correspond Daônos ou Daôs, dans la construction calendaire, étant « le mois du tumulus pur, » en accadien *dul kû,* en assyrien *tulu ellu.* En tous cas, le nom sémitique usuel de ce septième mois de l'année correspond manifestement à cette appellation symbolique, car *taśrituv* est manifestement apparenté à *eśretu,* « sanctuaire, temple, » et tiré de la même racine par un autre mode de formation.

(8) Autant de légendes se sont groupées autour du nom de 'Hanôch que de celui de Schêth dans les bas temps du judaïsme. Elles ont été motivées en partie par le sens de l'appellation de ce patriarche, « l'initiateur, » et par la tradition de sa sainteté prophétique, fondée sur ce que dit de lui la *Genèse.* On l'a représenté comme l'inventeur des lettres, de l'arithmétique et de l'astrologie (Eupolem. *ap.* Euseb., *Praeparat. evangel.,* IX, 17). La plus belle des apocalypses juives non canoniques, celle qui raconte la chute des anges rebelles, a été mise sous son nom (A. Dillmann, *Das Buch Henoch,* Leipzig, 1853; Ewald, *Ueber des Æthiopischen Buches Henoch Entstehung*, Gœttingue, 1856; Hilgenfeld, *Die Judische Apokalyptik,* Iéna, 1857). Les auteurs juifs qu'a extraits Suidas (à son article Σὴθ) disaient que 'Hanôch avait été divinisé comme Schêth. Dans le Qorân et dans la tradition musulmane il reçoit le nom d'Idris et est représenté comme un type de science et de prophétie (voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, à l'article *Edris*). Idris, en arabe, veut dire « le savant, » mais on est en droit de se demander si cette désignation n'est pas un débris altéré de l'ancienne appellation babylonienne grécisée par Bérose en Evedôreschos ou Edôreschos; Mo'hammed l'aurait ramenée à une forme qui présentât un sens dans sa langue.

Nous reviendrons, du reste, sur le personnage de 'Hanôch et sur son nom.

(9) Nous reviendrons aussi plus loin sur ce nom. Le correspondant de Methoûschela'h dans la généalogie des Qaînites est appelé Methouschâêl, « l'homme de Dieu. » Il est singulier qu'ici le nom qui exprime la piété et la production divine se trouve dans la race maudite.

(10) C'est l'interprétation de Gesenius. Ewald et M. Delitzsch proposent la signification d' « homme sauvage, dévastateur, » en rapport avec l'histoire de sang racontée du Lemech de la lignée des Qaînites. Dans le fait, le nom est très-obscur. Nous en avons déjà parlé.

(11) Cette signification est formellement indiquée par *Genes.*, v, 29; elle s'accorde parfaitement avec le rôle de Noâ'h, et elle satisfait à toutes les exigences de la philologie. Il n'y a donc pas lieu de l'abandonner pour chercher avec Ewald (*Geschichte des Volkes Israël,* 2e édit., t. I, p. 360) une explication par l'idée de « rénovateur, » laquelle est purement conjecturale.

Une tradition assyrienne recueillie par Abydène (1) plaçait à l'origine de la nation, antérieurement à la fondation de Ninive, dix générations de héros, éponymes d'autant de cités successivement érigées (2). Le même Abydène, l'un des polygraphes grecs qui pendant la période des successeurs d'Alexandre s'efforcèrent sans succès de vulgariser auprès de leurs compatriotes les traditions et l'histoire des peuples de l'Asie, paraît avoir déjà enregistré la donnée arménienne d'une succession de dix héros ancêtres précédant Aram, celui qui constitua définitivement la nation et lui donna son nom, donnée qui fut ensuite adoptée par Mar-Abas Katina et les écrivains de l'école

(1) Euseb., *Chron. armen.*, p. 36, ed. Mai; Mos. Khoren., I, 4.

(2) Voy. Fr. Lenormant, *La légende de Sémiramis,* p. 16 et suiv.

d'Édesse (1), et d'après eux par Moïse de Khorène (2), l'historien national de l'Arménie. Le grec Céphalion, contemporain d'Hadrien, paraît avoir aussi rapporté cette tradition (3).

Les livres sacrés des Iraniens, attribués à Zarathoustra, comptent au début de l'humanité neuf héros d'un caractère absolument mythique, succédant à Gayômaretan, l'homme type, héros autour desquels se groupent toutes les traditions sur les premiers âges, jusqu'au moment où elles prennent un caractère plus humain et presque semi-historique (4). Ainsi se présentent les Paradhâtas de l'antique tradition, devenus les dix rois Péschdâdiens de la légende iranienne postérieure (5), mise en épopée par Firdoûsi, les premiers monarques terrestres, « les hommes de

(1) Sur le personnage de Mar-Abas Katina, voy. Quatremère, *Journal des Savants*, 1850, p. 365; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 244; *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions,* nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 327; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 497 et suiv.

(2) I, 4. — Dans cet endroit la liste se présente sous une forme qui serait de nature à en faire soupçonner l'antiquité, car les quatre premiers noms sont pris à la *Genèse*. Mais c'est là le résultat d'une assimilation factice, tentée par les Arméniens convertis au christianisme, de leurs héros nationaux avec des personnages bibliques. En comparant ce qui est dit un peu plus loin par le même Moïse de Khorène (I, 8), on rétablit avec certitude la liste sous sa forme indigène première : 1 Yapedosthê, 2 Merot, 3 Sirath, 4 Thaglath, 5 Hayg, 6 Armenag, 7 Aramayis, 8 Amasiay, 9 Kelam, 10 Harmay.

(3) Mos. Khoren., I, 4.

(4) Spiegel, *Avesta,* t. III, p. LVI-LXII; C. de Harlez, *Avesta,* t. III, p. 2-5.

(5) Toutes les légendes relatives à ces rois fabuleux sont groupées par Spiegel : *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 508-580.

l'ancienne loi, » qui se nourrissaient « du pur breuvage du haoma et qui gardaient la sainteté. »

Dans les légendes cosmogoniques des Indiens, nous rencontrons les neuf Brahmâdikas, qui sont dix avec Brahmâ, leur auteur, et qu'on appelle les dix Pîtris ou « pères (1). » Les Chinois comptent dix empereurs participant à la nature divine entre Fou-hi et le souverain qui inaugure les temps historiques, Hoang-ti, et l'avènement de celui-ci marque la dixième des périodes, ki, qui se sont succédées depuis la création de l'homme et le commencement de la « souveraineté humaine » sur la terre, Jin-hoang (2). Enfin, pour ne pas multiplier les exemples outre mesure, les Germains et les Scandinaves croyaient aux dix ancêtres de Wodan ou Odin, comme les Arabes aux dix rois mythiques de 'Âd, le peuple primordial de leur péninsule, dont le nom signifie « antique (3). »

En Égypte, les premiers temps de l'existence de l'humanité sont marqués par les règnes des dieux sur la terre. Les fragments de Manéthon, relatifs à ces premières époques, nous sont parvenus dans un tel état d'altération qu'il est difficile d'établir d'une manière certaine combien cet auteur admettait au

(1) Sur les répétitions du nombre dix dans les constructions des Indiens pour la filiation et la généalogie des premiers ancêtres, voy. *Lois de Manou*, I 34 et suiv.; *Vischnou-Pourâna,* p. 49 et suiv.; *Bhâgavata-Pourâna,* III, 12, 21 et suiv.; 20, 9 et suiv.; IX, 1, 12 et suiv.

(2) Pauthier, *Chine, résumé de l'histoire et de la civilisation,* p. 22-26.

(3) Nous avons parlé un peu plus haut du peuple de 'Âd, et nous y reviendrons dans notre chapitre XII.

juste de règnes divins. Mais les lambeaux parvenus jusqu'à nous du célèbre papyrus historique de Turin, qui contenait une liste des dynasties égyptiennes tracée en écriture hiératique, semblent indiquer formellement que le rédacteur de ce canon portait à dix les dieux qui au commencement avaient gouverné les hommes (1).

Cette répétition constante, chez tant de peuples divers, du même nombre dix est on ne saurait plus frappante. Et cela d'autant plus qu'il s'agit incontestablement d'un nombre rond et systématiquement choisi (2). Nous en avons la preuve quand nous voyons dans la *Genèse* (3) ce même chiffre de dix se répéter pour les générations postdiluviennes de Schêm à Abraham, ou plutôt, car la donnée de la version des Septante, qui compte ici un nom de plus que le texte hébreu, paraît mieux représenter le plus ancien texte, pour les générations de Schêm à Téra'h, père de trois fils chefs de races (4) de la même façon que Noâ'h, le dixième patriarche à partir de Âdâm (5). Et il paraît que dans le livre où Bérose

(1) Lepsius, *Auswahl der wichstigsten Urkunden der Ægyptischen Alterthums*, pl. III; Champollion-Figeac, *Nouvelle revue encyclopédique*, juin 1846, p. 226 et suiv. (d'après les papiers de son frère); Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. I, p. 85.

(2) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël,* 2e édit., t. I, p. 34 et suiv., et 351.

(3) Au chapitre XI.

(4) Abrâm, Nâ'hôr et 'Hârân.

(5) Il faut peut-être ajouter que dans les *Thôlèdôth* ou généalogies bibliques, Dâvid est séparé de Yehoûdâh par dix générations. C'est toujours le même nombre rond.

exposait les traditions chaldéennes, les dix premières générations après le déluge formaient un cycle, une époque sans doute encore entièrement mythique, faisant pendant aux dix règnes antédiluviens (1). Cependant on chercherait vainement à rattacher le choix de ce nombre dix à quelqu'une des spéculations raffinées des philosophies religieuses du paganisme sur la valeur mystérieuse des nombres. Ce n'est pas dans ce stage postérieur, et déjà bien avancé, du développement humain que la tradition des dix patriarches antédiluviens prend sa racine. Elle nous reporte bien plus haut, à une époque réellement primitive, où les ancêtres de toutes les races chez lesquelles nous l'avons retrouvée vivaient encore rapprochés les uns des autres, assez en contact pour expliquer cette communauté de traditions, et ne s'étaient pas éloignés en se dispersant. Cette époque, dans la marche progressive des connaissances, est celle où dix était le nombre le plus haut auquel on sût atteindre, par suite le nombre indéterminé, celui qui servait pour dire « beaucoup, » pour exprimer la notion générale de pluralité. C'est le stage où de la numération quinaire primitive, donnée par les doigts de la main, on passa à la numération décimale, basée sur le calcul digital des deux mains (2),

(1) Beros. *ap.* Joseph., *Ant. jud.*, I, 7, 2; Euseb., *Praepar. evangel.*, IX, 16; *Berosi Chaldaeorum historiae quae supersunt*, ed. Richter, p. 57.

(2) Pott, *Die quinære und vigesimale Zæhlmethode bei Vælkern aller Welttheile*, Halle, 1847; A. Pictet, *Les origines indo-*

laquelle est demeurée, pour presque tous les peuples, le point de départ des computs plus complets et plus perfectionnés qui arrivent à ne plus connaître de limite à la multiplication infinie ni à la division infinie. Or, il importe de remarquer que c'est précisément jusqu'à dix qu'existent les affinités incontestables des noms de nombres égyptiens et sémitiques (1), et qu'également, s'il y a une parenté entre les mêmes noms dans les langages des Aryens et dans ceux des Sémites (2), elle est aussi restreinte dans cette limite.

On voit à quelle énorme antiquité dans le passé primitif de l'humanité nous replace la tradition biblique sur les patriarches antérieurs au déluge, comparée aux traditions parallèles qui dérivent incontestablement de la même source.

Maintenant la généalogie des Qaînites nous offre sept noms depuis Âdâm jusqu'à Lemech, père de trois chefs de races comme Noâ'h, et nous avons constaté dans le chapitre précédent que la généalogie de la descendance de Âdâm par Schêth présente

européennes, t. II, p. 564-578; E. B. Tylor, *La civilisation primitive,* traduction française, t. I, p. 277-312.

(1) Cette parenté a été mise en lumière de la manière la plus évidente par M. Lepsius, *Ueber den Ursprung und die Verwandschaft der Zahlwœrter in der Indo-germanischen, Semitischen und Koptischen Sprache,* Berlin, 1836. Voy. aussi Th. Benfey, *Ueber das Verhæltniss der Ægyptischen Sprache zum Semitischem Sprachstamm,* Leipzig, 1844.

(2 L'affirmative est sout nue par Lepsius, Ewald, M. Delitzsch; mais elle a été fortement battue en brèche par les travaux plus récents de M. Goldstücker, aux conclusions de qui adhère M. Sayce.

des traces manifestes d'un travail systématique, qui, de sept noms parallèles à ceux de la lignée qaînite, l'a portée à dix (1). De même, les Paradhâtas de la tradition iranienne sont sept à partir de Yima, qui était originairement le premier homme ; ils sont devenus dix seulement quand avant Yima l'on a placé Gayômaretan, par un doublement analogue à celui que la généalogie biblique nous offre avec Adâm et Enôsch ; Yima est alors seulement le quatrième héros, au lieu d'être le premier homme, et on compte avant lui Gayômaretan, Haoschyangha et Takhma-ouroupa (2). En Égypte, si le système du rédacteur du

(1) En revanche, comme on l'a déjà noté longtemps avant nous, l'addition des trois fils de Lemech fait qu'il y a en tout dix noms enregistrés jusqu'au déluge du côté des Qaînites, comme du côté des Schêthites, ces dix noms se répartissant seulement sur huit générations dans la lignée de Qaîn.

(2) Plus tard on ne considéra plus les dix Paradhâtas comme formant une succession de dix générations seulement. On divisa l'énorme période du règne attribué à Yima (à qui le *Yescht* XVII, 30, donne 1000 ans) et la domination de Azhi-Dahâka, le représentant du mauvais principe, en une série de générations de la lignée légitime qui n'ont pas porté le sceptre, de telle façon que Thraetaona devint le neuvième descendant de Yima (Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 538). On faisait à son tour régner Thraetaona pendant 500 ans, et déjà le *Yescht* XIII, 131, donne son successeur Manoustchithra comme son cinquième descendant ; on augmenta ce chiffre de telle façon que Manoustchithra se trouva placé au douzième degré de filiation après Thraetaona (Spiegel, ouvr. cit., t. I, p. 549). Ce système, qui apparaît déjà constitué dans le *Boundéhesch* (chap. 34) et qui a été adopté par les chroniqueurs en vers et en prose de l'Irân du Moyen-Âge, compte dix générations de Yima à Thraetaona comme la Bible dix de Âdâm à Noâ'h, douze d'Arya, fils de Thraetaona, à Manoustchithra comme la Bible, dans la liste des Septante, de Schêm à Abraham, enfin treize après Manoustchithra jusqu'à la mission de Zarathoustra (Zoroastre)

papyrus de Turin a admis dix rois divins, ceux qui étaient le plus généralement admis dans les grands centres sacerdotaux comme Thèbes et Memphis, en comptaient sept (1), et il semble que c'est ce que faisait aussi Manéthon (2). Dans la tradition chaldéenne, la donnée de six révélations divines successives avant le déluge mérite de notre part une sérieuse attention, car ce nombre et la manière dont elles se produisent est de nature à faire fortement soupçonner que primitivement on devait en compter une par règne ou par génération jusqu'au patriarche du vivant duquel se produisait le cataclysme (3).

comme la Bible de Yiçe'hâq à Dâvid. Le parallélisme est trop frappant pour être fortuit (voy. Windischmann, *Zoroastrische Studien,* p. 162; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 507). Mais ici nous n'hésitons pas à penser que les docteurs zoroastriens du temps des Sassanides ont calqué la généalogie biblique, qui ne leur était certainement pas inconnue.

(1) Voy. le tableau du système de Thèbes et de celui de Memphis dans Brugsch, *Histoire d'Égypte,* 2e édit., p. 20. — La liste de Thèbes ne contient que six noms, parce qu'elle raie des souverains légitimes, comme usurpateur et ennemi, Set, le meurtrier d'Osiris.

(2) C. Müller, *Fragm. historic. graec.*, t. II, p. 526, 530 et 533. — La liste extraite par Georges le Syncelle, et qui suit le système memphite, contient 15 noms, dont 6 dieux et 9 demi-dieux; mais c'est à tort que Horus y est compté parmi les demi-dieux, car il était le dernier roi de la dynastie des dieux. Les vrais nombres doivent donc être restitués 7 dieux et 8 demi-dieux sur 15 noms.

(3) Il faut peut-être faire intervenir ici la remarque, enregistrée déjà plus haut (p. 221, note 6), que la tradition chaldéenne réunissait sur la tête du 10e roi, 'Hasisatra, les faits que la *Genèse* divise entre le 7e patriarche, 'Hanôch, et le 10e, Noâh. Là encore on trouverait un indice de ce que le dernier personnage avant le déluge aurait été originairement le 7e. Quand la liste fut portée de 7 noms à 10, dans cette hypothèse, les Chaldéens l'auraient fait

Tous ces faits sont autant d'indices de ce qu'a déjà entrevu Ewald (1), que l'on a varié entre les chiffres sept et dix comme nombre rond des ancêtres antédiluviens. Les Indiens aussi substituent quelquefois dans ce cas le nombre sept au nombre dix, et c'est ainsi que nous les voyons admettre à l'origine sept Maharschis ou « grands saints ancêtres (2), » et sept Pradjâpatis, « maîtres des créatures » ou pères primordiaux (3). De ces deux nombres entre lesquels la tradition flottait, l'influence des Chaldéo-Babyloniens a puissamment contribué à faire définitivement prédominer celui de dix. Ils s'y étaient, en effet, attachés d'une façon toute particulière en vertu d'un système calendaire auquel nous devons nous arrêter un moment, d'autant plus qu'il n'a pas été sans action sur la formation des noms attribués aux patriarches antédiluviens dans la généalogie biblique.

D'après les fragments de Bérose, la théorie chaldéenne admettait que la durée totale des dix règnes antédiluviens avait été de 120 sares ou périodes de 3600 ans, c'est-à-dire de 432000 années (4). Le

passer au dixième rang avec toute son histoire; les Hébreux, au contraire, auraient divisé celle-ci en deux parties, dont l'une aurait continué à être attachée au 7e nom et l'autre, celle du cataclysme, aurait été transportée au 10e.

(1) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 350.

(2) *Mahâbhârata, Matsyopâkhyânam*, 30; *Vischnou-Pourâna*, p. 23 et suiv., et les notes de Wilson, p. 49 et suiv.

(3) Multipliant ce chiffre de sept par celui de trois âges du monde, on arrive à compter vingt et un Pradjâpatis (*Mahâbhârata*, I, 33).

(4) Fragments 9, 10 et 11 de mon édition.

dixième de cette durée est 43200 ans ou 12 sares, période qui pour les Chaldéens constituait une révolution céleste et comme un véritable jour cosmique (1), car chacun de ses sares comptait 60 sosses de 60 années (2), de même que le jour était divisé en 12 heures (3), chacune de 60 minutes qui com-

(1) Il y a des raisons sérieuses de penser que les Chaldéo-Babylonieus évaluaient à ce chiffre le cycle de la précession des équinoxes, dont il est impossible qu'ils n'eussent pas une idée avec la durée de la succession de leurs observations astronomiques (Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie,* p. 34; F. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose,* p. 215).

(2) Le système de la numération chaldéenne était sexagésimal, procédant par une échelle de 1, 60, 600 et 3600. Les trois ordres d'unités supérieures s'appelaient sosse (60), nère (600) et sare (3600); les deux derniers de ces noms sont sûrement accadiens, *nieir* ou *ner* et *śar;* il reste encore douteux de savoir si le premier, *śuśu,* est d'origine sémitique ou non sémitique, si en accadien « soixante » se disait *śuś* ou *uś*. Dans tous les cas, cette échelle numérale se reproduisait invariablement dans tous les ordres de mesures (J. Brandis, *Das Münz- Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen,* p. 1-40; Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée,* p. 151-154; Oppert, *L'étalon des mesures assyriennes, fixé par les textes cunéiformes,* Paris, 1875; Lepsius, *Die Babylonisch-Assyrischen Længenmasse nach der Tafel von Senkereh,* dans les *Mémoires de l'Academie de Berlin* pour 1877; Friedrich Delitzsch, *Sar, Ner und Soss,* dans la *Zeitschr. f. Ægypt. Sprache und Allerthumsk.,* année 1878).

(3) Ideler, *Handbuch der Chronologie,* t. I, p. 86 et suiv. Les témoignages des auteurs classiques à cet égard ont été confirmés par le déchiffrement des textes cunéiformes. Les Babyloniens, et d'après eux les Assyriens, n'ont jamais connu d'autres heures que les heures doubles ou « heures babyloniennes, » comme disaient les astronomes grecs; ils les appelaient *kasbu*. Nous en avons la preuve formelle par les tablettes d'observations des équinoxes (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 51, nos 1 et 2), où il est dit : « Le jour et la nuit ont été égaux, six heures de jour, six

prenaient 60 secondes (1). En n'admettant que 12 heures dans le nycthémère, au lieu de 24 comme nous, les Chaldéo-Babyloniens calquaient la division de la révolution diurne du soleil sur celle de sa révolution annuelle et du zodiaque (2). Par conséquent, chacun des sares de la période de 43200 ans correspondait à un signe et à un mois de l'année, comme à une heure du jour. Mais cette période elle-même était encore multipliée par 12, et l'on obtenait ainsi une révolution sidérale plus étendue, de 144 sares ou 518400 ans. Movers (3) a déjà reconnu depuis longtemps que le fait de l'équivalence de la durée des dix règnes antédiluviens avec dix périodes de 12 sares établissait une relation entre chacun d'eux et une de ces périodes, mois ou heures de la plus grande révolution céleste ; qu'ainsi les patriarches antédiluviens de la Chaldée avaient été rapportés à ces mansions solaires du zodiaque (4), *mazzâlôth,* que

heures de nuit, » *yumu u muši šitqulu VI kasbu yumu VI kasbu muši.* Ces tablettes prouvent, comme on le voit, que les douze heures babyloniennes se comptaient d'un soleil à l'autre, ainsi que le dit Censorinus (*De die natal.*, 23).

(1) Lepsius, *Chronologie der Ægypter*, p. 128 et suiv.; J. Brandis, *Das Münz- Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien,* p. 19.

(2) Letronne remarquait déjà (dans le *Journal des Savants* de 1839) que le système adopté par les astronomes chaldéens pour la division de la circonférence du ciel (Diod. Sic., II, 30) entraînait de toute nécessité la division de la révolution diurne en douze et non en vingt-quatre heures.

(3) *Die Phœnizier,* t. I, p 165; aussi Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 238.

(4) D'après Diodore de Sicile (II, 30; voy. le troisième appendice à la fin de ce volume), les Chaldéens comptaient dans la bande

les Hébreux infidèles, dans la période de l'influence assyrienne, adoraient avec le soleil, la lune et toute l'armée céleste (1), et que les Chaldéens désignaient déjà par les figures dont l'usage nous est parvenu par l'intermédiaire des Grecs (2). L'antiquité clas-

zodiacale, divisée en douze signes, trente-six astres, qu'ils nommaient « dieux conseillers. » Sous la suprématie des douze « dieux maîtres » présidant aux signes, une moitié de ces « dieux conseillers » étaient chargés d'observer les points de l'espace au-dessus de la terre, l'autre ceux qui sont au-dessous. Diodore ajoute que « tous les dix jours un des dieux conseillers est envoyé de la partie supérieure à la partie inférieure, comme messager des astres, tandis qu'un autre quitte sa station au-dessous de la terre pour remonter au-dessus, et ce déplacement périodique, fixé invariablement, a lieu de toute éternité. » C'est là une expression religieuse du fait astronomique résultant du mouvement propre du soleil, puisque en effet, tous les dix jours, le tiers d'un signe ou 1/36e du zodiaque, monte le soir sur l'horizon, et qu'un autre tiers descend au-dessous.

Le témoignage de Diodore de Sicile est ici confirmé par le fragment cosmogonique (Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 78, *b*, l. 1-4; voy. le premier appendice à la fin de ce volume, I c IV) où il est dit du dieu Anou fixant les mouvements du ciel : « Il fit excellentes les mansions [douze] en nombre, pour les grands dieux; — il leur attribua des étoiles [et] il fixa les *LUmaši* (expression astronomique d'un sens encore très-douteux, qui désigne peut-être les étoiles de la grande ourse, car ces astres sont sept). — Il définit l'année et détermina ses bornes; — pour chacun des douze mois il fixa trois étoiles. » *yubaššim manzazi [šunešrit] ina menuti ilani rabuti — kakkabi yutaršunu [va] LUmaši yušziz — yuaddi šatta eli[ša] miçrata yumaççir — šunešrit ar'hi šalšati kakkabi ina menuti yušziz.*

Le système des décans devait, d'ailleurs, prendre naissance chez un peuple qui comptait 360 jours à l'année.

(1) *II Reg.*, XXIII, 5.

(2) La question de l'origine chaldéenne du zodiaque a été spécialement étudiée, d'après les témoignages de l'antiquité classique, par Ideler, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* pour 1838, par Letronne, dans le *Journal des Savants* de 1839, et par Gui-

sique nous affirme d'ailleurs que le verseau zodiacal

gniaut, dans sa note 3e sur le livre IV de la *Symbolique* de Creuzer : *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 896 et suiv. Que les Chaldéens aient inventé la division du cercle zodiacal en douze parties égales, correspondant aux douze mois de l'année, tous ces maîtres de la science le reconnaissent également, car la chose est attestée d'une manière formelle par les anciens. (Diod. Sic., II, 30; Sext. Empiric., *Adv. astrolog.*, p. 342). Mais ils sont divisés sur l'origine des figures et des noms attachés à ces dodécatémories. Ideler et Guigniaut regardent les signes du zodiaque adoptés par les Grecs comme leur étant venus de Babylone; Letronne les croit de pure invention grecque. Quelque talent et quelque ingénieuse finesse de critique qu'il ait déployées pour la défense de cette thèse, elle est fausse, et l'étude directe des monuments chaldéo-assyriens apporte des preuves nombreuses et décisives en faveur de l'opinion d'Ideler et de Guigniaut (voy. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 229-231; *Les premières civilisations,* t. II, p. 67-73; Sayce, *Transact. of the Soc. of Biblical Archœology,* t. III, p. 161-164).

Nous avons d'abord à ce sujet un document tout à fait formel et qui suffirait à lui seul à la preuve : c'est le fragment de planisphère céleste, conservé au Musée Britannique, où on lit : « Mois d'ara'h-schamna, étoile du scorpion, » [*ara'h*] *ara'hšamna kakkab aqrabi* (Fox Talbot, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archœol* , t. IV, p. 260). Non moins positif est le document astronomique (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 53, 2, l. 25 et 28) qui fait présider au mois de tabit « l'étoile de la chèvre » et au mois de addar « l'étoile du poisson (ou des poissons) de Êa » (cette dernière donnée encore dans *Cuneif. inscr. of West. As.*, t. III, pl. 53, 2, l. 13). En même temps il est frappant de voir que le nom symbolique du mois qui correspond au signe de la vierge le met en rapport avec la déesse Ischtar, à laquelle il était aussi consacré; ceci donne lieu de penser que la vierge zodiacale était cette déesse peu vierge, et d'autres indices permettent d'ajouter qu'on la voyait dans la mansion solaire d'ouloul sous sa forme d' « archère des dieux, » *qašitti ilani* (Smith, *History of Assurbanipal,* p. 122, l. 44).

D'un autre côté, quiconque a étudié les représentations des cylindres babyloniens et assyriens sait qu'en général, à côté des sujets religieux qui y sont gravés et en forment les représentations principales, le champ de ces pierres est semé de symboles de plus petite dimension, tous d'une nature sidérale et astrologique : le

n'est autre que Deucalion-Xisouthros, le 'Hasisatra

soleil rayonnant, le croissant de la lune, les cinq globes des planètes, les sept étoiles de la Grande-Ourse, la croix qui représente les quatre points cardinaux, le grand serpent céleste. A ces symboles, dont la nature et l'intention ne peuvent faire l'objet d'un doute, se joignent deux emblêmes religieux d'une nature très-haute et très-compréhensive, le symbole de la puissance divine suprême, par lequel on représente Anou ou Asschour, et l'image du κτείς, la *mipleçeth* de la Bible (*I Reg.*, xv, 13; *II Chron.*, xv, 16), puis un certain nombre de figures, qui toutes, sans exception, sont celles des signes du zodiaque et, sur les différents monuments, en présentent la série presque complète.

1. Le *bélier* ou l'*ibex :* Lajard, *Culte de Mithra,* pl. XVI, n° 1; XVII, n° 6; XXVII, n° 1; XXIX, n° 6; LII, n° 6; LIV A, n° 12.

2. Le *taureau :* Cullimore, *Oriental cylinders,* n°s 91, 92, 106; Lajard, pl. XII, n° 17; XXVI, n° 5; XXVII, n° 1; XXVIII, n° 4; XXXII, n° 7; LIII, n° 3; LVI, n° 8.

3. Les *gémeaux,* représentés par *deux petites figures viriles superposées :* Lajard, pl. XXXIX, 5. Comme nous l'avons dit plus haut, le plus souvent ces deux figures sont placées en sens inverse, les pieds opposés : Cullimore, n°s 65, 75 et 94; Lajard, pl. XXVI, n°s 1 et 8; XXVII, n° 5; LIV A, n° 6.

4. Le *cancer*, figuré comme une *écrevisse* ou un *homard :* Lajard, pl. LIII, n° 3; LXII, n° 4.

5. Le *lion :* Lajard, pl. XXXVIII, n° 4; LII, n° 6; LIII, n° 3; LVI, n° 8 On trouve plus habituellement encore *le lion dévorant le taureau,* à la place de la figure simple de l'animal : Cullimore, n° 94; Lajard, pl. XXVI, n° 1; XXVII, n° 2; XXXIII, n° 5; LIII, n° 6.

8. Le *scorpion :* Lajard, pl. XXVII, n° 10; XXXI, n° 2; XXXVII, n° 6; LIII, n°s 3 et 4; LXII, n° 4.

9. Le *sagittaire,* représenté dans deux exemples par *un archer tirant de l'arc :* Lajard, pl. XIII, n° 8; LIV A, n° 12. Dans d'autres exemples il est exprimé par la *flèche :* Lajard, pl. XXIX, n° 2.

10. La *chèvre :* Cullimore, n° 107; Lajard, pl. XXVIII, n° 5; XXXIV, n° 2; XXXV, n° 3; LIII, n° 6. Très-fréquemment, la partie postérieure du corps de la chèvre se termine en queue de poisson, comme dans la figure adoptée par les Grecs : Cullimore, n°s 29, 31, 32, 93; Lajard, pl. XVI, n° 3; LIV A, n° 1; LIV B, n° 7.

11. Le *verseau*, représenté une fois par *le dieu Ramman, coiffé de la tiare, qui verse les eaux :* Lajard, pl. XXXV, n° 4; plus souvent par *un vase d'où coule de l'eau :* Cullimore, n°s 130 et 131; Lajard, pl. XXXV, n° 3; pl. LIV B, n° 7.

des documents cunéiformes, le juste sauvé du déluge par la protection des dieux (1).

Cette vue se confirme maintenant que nous connaissons exactement le calendrier chaldéo-babylonien (2), ainsi que les désignations symboliques de ses mois, lesquelles sont en rapport avec des mythes cosmogoniques racontés à titre d'épisodes ou reproduits par des mythes analogues dans la grande épopée héroïque de la cité d'Ourouk (3), dont le protagoniste est une personnification solaire, et dont les douze chants correspondent aux douze mois de l'année et aux douze signes du zodiaque (4), main-

12. Un ou deux *poissons* : Cullimore, n°ˢ 19, 28, 88, 106. 113, 129, 154; Lajard, pl. XVI, n° 5; XVII, n° 6; XXVII, n°ˢ 2 et 5; XXVIII, n° 6; XXIX, n°ˢ 2 et 7; XXXI, n° 5; XXXII, n° 5; XXXV, n°ˢ 3 et 7; L, n° 2.

Il ne manque à la série que la figure de la vierge, que nous n'avons pas encore su discerner et qui se rapprochait peut-être beaucoup de celle du sagittaire, puisqu'Ischtar, dans ce signe, est « l'archère; » ensuite celle du signe qui est pour nous la balance. Nous y reviendrons un peu plus loin.

(1) Ampel., *Lib. memor*, 2.

(2) Voy. le tableau I du quatrième appendice, à la fin de ce volume.

(3) Cette épopée est celle que l'on connaît dans la science sous la désignation d' « Épopée d'*Izdhubar* ou *Gisdhubar*, » en transcrivant purement et simplement pour leur valeur phonétique les caractères composant l'orthographe idéographique du nom de son héros, faute de savoir la lecture vraie de ce nom, sur laquelle nous reviendrons dans notre chapitre XII. Tous les fragments, jusqu'à présent connus, de cette épopée sont rassemblés dans G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, chapitres XI-XVI. La traduction du regrettable assyriologue anglais réclame encore une sérieuse révision, qui la rectifiera sur bien des points de détail; mais dans l'ensemble elle est déjà fort satisfaisante.

(4) Sir Henry Rawlinson, *Athenæum*, 7 décembre 1872; Fr. Le-

tenant aussi que nous possédons dans son inté-

normant, *Les premières civilisations,* t. II, p. 67-81; Sayce, *Babylonian literature,* p. 27 et suiv.

Un bref résumé du canevas de ce que contient chacune des tablettes, c'est-à-dire chacun des chants de l'épopée, dans l'état de mutilation où elle nous est parvenue, fournira la preuve de cette affirmation.

Tablette I. — Manque.

Tablette II — Le commencement est détruit. Dans ce qui vient après cette lacune, *Izdhubar* voit en songe les étoiles tomber du ciel. Il envoie chercher, pour interpréter son rêve, le voyant Êa-bani, moitié homme et moitié taureau.

Tablette III. — Êa-bani, séduit par Scham'hat et 'Harimat (la grâce et la persuasion personnifiées), se décide à venir à Ourouk, à la cour d'*Izdhubar*. Fêtes pour le recevoir. Amitié qui se noue entre les deux héros.

Tablette IV. — *Izdhubar,* sur le conseil d'Êa-bani, se met en route pour aller attaquer le tyran 'Houmbaba dans la forêt des cèdres. Exploits des deux héros dans le voyage.

Tablette V. — Défaite et mort de 'Houmbaba.

Tablette VI. — Ischtar se propose pour épouse à *Izdhubar:* il la rejette, en lui reprochant ses débauches. Ischtar irritée obtient de son père Anou qu'il crée un taureau terrible, qui va ravager Ourouk. *Izdhubar* tue le monstre, aidé d'Êa-bani.

Tablette VII. — Êa-bani consulte les arbres pour leur demander un oracle. *Izdhubar* tombe malade et voit des songes effrayants. Il en cherche l'explication auprès d'Êa-bani, dont le pouvoir de devin s'affaiblit et qui ne peut les interpréter. Mort d'Êa-bani.

Tablette VIII. — Lamentation d'*Izdhubar* sur la mort d'Êa-bani. Malade et effrayé par ses visions, il se décide à aller demander la guérison et le secret de la vie à 'Hasisatra. Voyage du héros. Il rencontre les deux hommes-scorpions qui gardent le lever et le coucher du soleil. Visite du jardin des arbres aux fruits merveilleux, gardé par les nymphes Sidouri et Schabit.

Tablette IX. — Dialogue avec les deux nymphes pour obtenir de sortir du jardin en emportant des fruits. *Izdhubar* rencontre le batelier Our-'hanschà (ou Our-Bel). Il continue son voyage par eau, sous la conduite de ce batelier; ils finissent par naviguer sur les « eaux de la mort. »

Tablette X. — *Izdhubar* atteint le pays de l'embouchure des fleuves, au-delà des « eaux de la mort, » où habite 'Hasisatra, devenu immortel. Il lui pose ses questions.

gralité la liste des dieux qui présidaient aux douze

Tablette XI. — 'Hasisatra répond en racontant le déluge. Purification et guérison d'*Izdhubar*. Son retour à Ourouk.

Tablette XII. — Lamentation d'*Izdhubar* sur la tombe d'Êa-bani. Maroudouk, sur l'ordre de Êa, tire du « Pays sans retour » l'ombre du voyant et la fait monter dans les demeures célestes, au milieu des dieux.

Ainsi dans cette épopée l'homme-taureau entre en scène au « mois du taureau propice, » dans le mois auquel préside Êa, le formateur de cet être merveilleux, comme l'indique son nom même. *Izdhubar* se révèle comme un véritable Hercule (sur la parenté de ce héros avec l'Héraclès grec et le Melqarth tyrien, voy. Sayce, *Babylonian literature,* p. 27 et suiv.; C. W. Mansell, *Gazette archéologique,* 1879, p. 116 et suiv.) dans le mois qui est placé sous le gouvernement de Adar, l'Hercule chaldéo-assyrien, et il semble que ce soit à ce chant du poème qu'il faille placer la victoire du héros sur le lion qui correspond à celui de Némée. C'est au « mois du feu » qu'*Izdhubar* triomphe de 'Houmbaba, dont le nom rappelle le Combabos d'Hiérapolis, type du *qedesch* (Lucian., *De dea Syr.*, 17-27) et dont le rôle mythologique est pareil à celui de Géryon. Nous avons montré ailleurs (*Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldœer,* p. 195) que le héros d'Ourouk n'est qu'une forme du dieu Feu; sa victoire sur un représentant de la puissance des ténèbres et de l'humidité n'est donc qu'une variante de la « descente du dieu Feu, dissipant les nuées humides, » que l'on plaçait au mois d'ab, de même que le lion terrassant le taureau, signe zodiacal de ce mois, en est une autre expression symbolique (Fr. Lenormant, *Les premières civilisations,* t. II, p. 74). Ischtar demande *Izdhubar* en mariage au « mois du message d'Ischtar. » Le triomphe que le héros remporte alors sur le monstre suscité par la colère de la déesse méprisée est la dernière manifestation de la plénitude de sa force. Il tombe malade et est privé de l'appui de son ami l'homme-taureau dans le mois qui suit l'équinoxe d'automne, quand le soleil commence à décliner. Entreprenant alors son voyage vers l'Occident, il rencontre les deux hommes-scorpions sous le signe du scorpion, navigue dans la barque de Our-'hanschâ et atteint les « eaux de la mort » au solstice d'hiver, à la fin du mois sur lequel domine Nergal, le dieu de la mort. Au mois « de la caverne, » il pénètre dans la retraite cachée où les dieux ont transporté 'Hasisatra. Celui-ci lui raconte le déluge dans le 11e chant, parce que le 11e mois est celui du signe du verseau. Dans le même chant, *Iz-*

mois (1) et qui avaient été choisis pour ce rôle d'après le mythe même attaché à chaque mois. Nous saisissons, en effet, dès à présent par là une partie des traits essentiels de la construction cyclique qui avait fait assimiler les 12 mois de l'année aux 12 parties (de 43200 ans chacune) de la grande période de 318400 ans et transformé les dix rois antédiluviens en représentants de dix des mansions solaires.

Conformément aux indications de la littérature classique, le 11e mois de l'année (schabat = janvier-février) y est « le mois de la malédiction de la pluie (2), » le mois à l'occasion duquel l'épopée d'Ourouk donne le récit du déluge et auquel préside le dieu Ramman, « l'inondateur. » Si donc la théorie de Movers est exacte, la création de l'homme et le premier règne antédiluvien devaient avoir été mis en rapport avec le 2e mois de l'année et le signe du taureau. Et en effet nous constatons que le 2e mois

dhubar est guéri de sa maladie et revient à Ourouk, parce que dans ce même mois (schabat = janvier-février) le soleil reprend sa marche ascendante. Enfin le précieux monument que vient de publier M. Clermont-Ganneau (dans la *Revue archéologique*), en nous montrant le mort gardé sur son lit funèbre par « les deux poissons de Êa, » qui veillent sur sa destinée dans l'autre vie et le protègent jusqu'à la résurrection, nous fait comprendre comment c'est dans le mois de la constellation des deux poissons de Êa que le poëme place l'apothéose de l'ombre d'Êa-bani, passant des régions souterraines au ciel des dieux. Toutes ces coïncidences, qui s'enchaînent si régulièrement, ne sauraient être fortuites.

(1) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 325 et suiv.; *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 33, col. 1.

(2) Ou « de la malédiction et de la pluie. »

(aïr = avril-mai) est consacré au dieu Êa, sous le titre spécial de « seigneur du genre humain » (*bel tenisêti*). Le 1er mois (nisan = mars-avril) est « le mois de l'autel du démiurge (1), » et deux dieux y président, Anou, le dieu primordial analogue à l'Ouranos des Grecs, et Bel, auquel est attribuée tout spécialement la formation de l'univers organisé. Ce mois est donc celui de la création (2), ou plutôt il

(1) En accadien *itu bara zaggar*. Le dernier mot, *zaggar*, est donné comme une épithète du dieu Bel (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 47, l. 48, *c-d*; cf. pl. 35, l. 55, *c-d*).

(2) D'après les astrologues chaldéens, nous dit Macrobe (*In Somn. Scipionis*, I, 21, 24), au jour et à l'heure où ont commencé les mouvements célestes, le signe du bélier était au méridien, la lune dans le cancer, le soleil dans le lion, Mercure dans la vierge, Vénus dans la balance, Mars dans le scorpion, Jupiter dans le sagittaire et Saturne dans le capricorne. C'est de là que découle le système, qui tenait une grande place dans la confection des horoscopes (voy. Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, t. II, p. 533 et suiv.) et d'après lequel le zodiaque est divisé en deux moitiés, solaire et lunaire, les domiciles des planètes y étant répartis doublement de la manière suivante :

SÉRIE SOLAIRE.		SÉRIE LUNAIRE.	
1. Lion.	Soleil.	12. Cancer.	Lune.
2. Vierge.	Mercure.	11. Gémeaux.	Mercure.
3. Balance.	Vénus.	10. Taureau.	Vénus.
4. Scorpion.	Mars.	9. Bélier.	Mars.
5. Sagittaire.	Jupiter.	8. Poissons.	Jupiter.
6. Capricorne.	Saturne.	7. Verseau.	Saturne.

(Porphyr., *De antr. Nymph.*, 22; Macrob., *In Somn. Scip.*, I, 21, 25.)

C'est à ce système que se rapportent les monnaies d'Antioche de Syrie qui ont pour type le bélier sidéral, avec au-dessus le buste de Mars, dont la planète a son domicile lunaire dans ce signe (Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 284).

Manilius (*Astron.*, IV, v. 748) nous apprend encore que le bélier zodiacal était l'objet d'un culte dans toute la Syrie comme en Perse, où on l'honorait en tant que le signe sous lequel le monde avait pris naissance.

en termine la période, il est le sabbat de la semaine cosmique (1) qu'embrasse la durée de l'œuvre créa-

(1) Les Chaldéo-Babyloniens n'ont certainement pas connu et employé la semaine planétaire, à laquelle les écrivains classiques attribuent une origine égyptienne (Dio Cass., XXXVII, 17 et 18; cf. Aul. Gell., *Noct. attic.*, III, 10 qui parle d'après le livre de Varron *Hebdomades vel De imaginibus*) et dont on ne trouve d'ailleurs pas de mention avant une époque fort récente, le Ier siècle av. J.-C. (voy. De Witte, *Gazette archéologique*, 1877, p. 52-54). Les allusions qu'on avait cru y trouver dans les documents cunéiformes (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 57, 6, l. 57-61) ont manifestement un autre sens. Les Chaldéens et les Assyriens avaient, en revanche, une hebdomade de jours d'une nature particulière. Ils divisaient le mois en quatre parties égales, composées chacune de 7 jours, du 1er au 7, du 8 au 14, du 15 au 21, enfin du 22 au 28; le mois ayant régulièrement 30 jours, les deux derniers restaient en dehors de la série des quatre hebdomades, qui reprenait le mois suivant, du 1er au 7 (voy les hémérologes publiés dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 32 et 33, et traduits par M. Sayce, *Records of the past*, t. VII, p. 159-168). Le 7, le 14, le 21 et le 28 sont des jours de repos, où « le pasteur des hommes ne doit pas manger de viande, ne doit pas changer les vêtements de son corps; où l'on ne porte pas de robes blanches, où l'on n'offre pas de sacrifice; où le roi ne doit pas sortir sur un char et ne doit pas rendre la justice dans l'appareil de sa puissance; où le général ne doit point donner d'ordres pour les cantonnements de ses troupes; enfin où l'on ne doit pas prendre de médicaments » Mais toutes ces prohibitions tiennent à ce que les jours en question sont néfastes, comme le 19 du mois, auquel elles s'appliquent également. Ceci n'a donc, quoi qu'en ait pensé G. Smith (*History of Assurbanipal*, p. 328), aucun rapport avec l'hebdomade juive, qui n'est pas plus lunaire que planétaire, qui ne tient pas de compte des jours du mois et forme une chaîne ininterrompue de 7 jours en 7 jours, dont le 7e jour enfin est un *schabbâth*, c'est-à-dire non pas un jour néfaste, mais un jour de repos religieux et de fête. Que les Assyriens à tout le moins, sinon les Babyloniens, aient usé de cette semaine, sans lui donner encore plus que les Juifs le caractère planétaire, parallèlement aux hebdomades lunaires qui divisaient le mois d'une manière fixe, qu'ils aient connu les sabbats, c'est ce qui paraît bien positivement résulter du passage d'un fragment de lexique des synonymes assy-

trice, et l'on doit compter avant lui six jours des dieux ou six époques de 43200 ans, ce qui coïnciderait avec la donnée rapportée par les Juifs de la captivité de Babylone et exposée dans le traité talmudique *Rôsch hâschanâh*, que la création avait commencé à l'équinoxe d'automne (1). De même que

riens où *yum nu'h libbi,* « jour de repos du cœur, jour de joie, » est expliqué *šabattuv*, « sabbat » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 32, l. 16, *a-b*). Au reste, la notion du caractère sacré du nombre 7, d'où découle la formation de la semaine, remonte chez les Chaldéo-Babyloniens à la plus haute antiquité, et y est bien antérieure à l'application de cette idée de l'hebdomade au groupe des cinq planètes jointes au soleil et à la lune (voy. Schrader, dans les *Theologische Studien und kritiken,* 1874, p. 343 et suiv.; et dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* t. I, p. 124).

(1) L'exactitude de cette restitution est attestée par plusieurs rapports de l'antiquité classique. Diodore de Sicile (II, 31), d'après Bérose, dit que les Babyloniens faisaient remonter à 473000 ans leurs observations astronomiques, aussi anciennes que l'humanité. Et en effet la chronologie de Bérose, telle que nous la connaissons par les extraits de son livre, comptait du début du premier règne humain à la prise de Babylone par les Perses 472928 ans, ainsi décomposés :

Période antédiluvienne................	432000 ans.
Période post-diluvienne :	
Règnes d'Evêchôos et de Chomasbêlos..	5100
Première dynastie chaldéenne..........	34080
Dynasties postérieures.................	1758

Cicéron (*De divinat.*, I, 19) et Pline (*Hist. nat.*, VII, 57) substituent à ce nombre de 473000 ans le chiffre plus rond de 480000. Le second ajoute que, d'après Épigène de Byzance, c'était un chiffre encore bien plus haut qu'il fallait compter, 720000 ans (Simplicius, dans Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 475, col. 2, double encore ce nombre, en parlant de 1440000 ans). 72 myriades d'années est la traduction d'un énoncé chaldéo-babylonien de 200 sares à 3600 ans chacun. Or, si nous ajoutons aux 120 sares des temps antédiluviens 10 sares 5 nères et 3 sosses résultant des données de Bérose pour

c'est le 2ᵉ mois et le 2ᵉ signe du zodiaque auxquels correspond le premier roi ou le premier homme, le 3ᵉ signe est celui des jumeaux, et c'est à ce signe et au 3ᵉ mois (sivan = mai-juin) que nous croyons

les 86 premiers règnes après le déluge et 72 sares pour les 6 premiers jours cosmiques de la création, l'on arrive à constater qu'au temps des successeurs d'Alexandre le sacerdoce chaldéen devait se considérer comme approchant du milieu du 204ᵉ sare écoulé depuis que le monde avait commencé à se développer du sein du chaos. Pour qui ne tenait pas à une exactitude chronologique précise, mais voulait énoncer simplement un nombre rond, la manière la plus naturelle de parler était de dire que l'on comptait 200 sares ou 48000 ans déjà écoulés.

J'admets avec M. Oppert (*La chronologie de la Genèse*, p. 12) que les 5100 ans d'Evechôos et de Chomasbêlos doivent être additionnés aux 34080 ans attribués aux rois de la première époque chaldéenne, bien que les expressions de l'extrait d'Alexandre Polyhistor donné par la chronique d'Eusèbe semblent plutôt impliquer, et dans le grec et dans l'arménien, qu'il faudrait les en défalquer. Il me semble, en effet, que dans l'esprit même et dans les données fondamentales du comput chaldéen, la durée de la période postdiluvienne devait être de plus de 10 sares. En voici mes raisons. Comme je l'ai dit plus haut (p. 228), et comme je le montrerai avec plus de détails dans le chapitre XIV, les dix premières générations après le déluge constituaient dans le livre de Bérose une période cyclique et entièrement mythique, par conséquent une période où les règnes étaient encore énormes, bien que très-inférieurs comme durée à ceux d'avant le déluge — comme nous le voyons par les chiffres énoncés pour les deux premiers — et une période dont le chiffre total devait former un nombre exact de nères ou de sares. Ceci donné, le plus vraisemblable est que la durée des 10 premiers règnes postdiluviens avait été comptée d'ensemble à 10 sares, sur le modèle des 10 règnes antédiluviens comptée à 10 périodes de 12 sares chacune. Ces 10 sares ou 36000 ans précéderaient ainsi l'aurore des temps historiques ou semi-historiques, qui se trouverait avoir été placée par là 3180 ans avant l'avènement de la dynastie élamite (dite médique par Bérose), laquelle conquit la Babylonie et la Chaldée en 2286 av. J.-C. Le point de départ de l'histoire proprement dite, dans le bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre, serait donc vers 5466 avant notre ère. De là à la conquête élamite

avoir montré que correspondait la légende du fratricide et de la fondation de la première ville, rapportée par la Bible à la deuxième génération humaine. Le 5e mois de l'année est « le mois du feu, » le 5e signe celui du lion, qui personnifie le principe

on compterait 76 règnes en 3180 ans, ce qui donnerait une moyenne de près de 42 ans par règne. Mais il est probable que l'on ne passait pas brusquement des règnes énormes et fabuleux aux règnes d'une durée normale et d'une pleine réalité historique. Il devait y avoir encore, après le 10e sare postérieur au déluge, une époque intermédiaire et semi-historique, où l'on devait suivre, comme dans les généalogies de la *Genèse,* le raccourcissement graduel de la vie humaine depuis une durée de plusieurs milliers d'années jusqu'à ce chiffre de 116 ans que Bérose, d'après les doctrines chaldéennes, admettait comme celui de la plus longue vie possible dans l'âge où en était arrivé le monde (Censorin., *De die natal.,* 17; cf. Plin., *Hist. nat.,* VII, 50).

Les Assyriens avaient de leur côté des computs cycliques du même genre, à eux propres et différant de ceux des Chaldéo-Babyloniens. Malheureusement nous n'en savons presque rien. Nous voyons seulement le roi Scharrou-Kinou, le vainqueur de Samarie, dire dans l'inscription des Taureaux de Khorsabad (Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 6, l. 57-59) et dans celle des Barils (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 36, l. 35; Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 16) : « il y a eu en tout 350 rois antérieurs qui ont exercé la domination sur l'Assyrie avant moi et tenu la charge de la royauté de Bel, » *CCCL ina menuti malki labiruti ša ellamua belut Aššur ebušu va iltanapparu ba'lat Bel.* Dans la réalité historique, de Bel-paschqi, le premier qui en Assyrie avait porté le titre de roi, à Scharrou-Kinou, il y avait eu 60 règnes environ en 10 siècles. L'époque antérieure, celle des pontifes d'Asschour, n'avait pas duré plus de 4 ou 5 siècles, et par suite on ne peut pas plus l'évaluer à plus de 25 ou 30 règnes. Restent donc au moins 260 rois mythiques sur les 350 dont parle le fondateur de Khorsabad. Malheureusement celui-ci ne nous apprend pas quelle durée on leur attribuait. Mais le chiffre de 350 rois n'en est pas moins remarquable, car il a une couleur cyclique manifeste, qui le rattache à des combinaisons de séries de nombres ronds et astronomiques.

igné, et le 4[e] des rois antédiluviens est appelé dans Bérose Amménôn, dans les documents indigènes 'Hammanou, « le brûlant, l'igné. » Ces faits étant donnés, le suivant peut-il être considéré comme le résultat d'une coïncidence simplement fortuite? Le 9[e] signe du zodiaque est le sagittaire, le protecteur du 9[e] mois de l'année chaldéo-babylonienne Nergal, le dieu guerrier et armé par excellence ; le nom sémitique de ce mois (novembre-décembre) est *kisiliv*, manifestement dérivé du nom de la constellation du *kesîl* ou de « l'homme fort, arrogant, » dont il est plusieurs fois parlé dans la Bible (1). Mais d'après le système cyclique que nous reconstituons, le 9[e] mois et le 9[e] signe doivent correspondre au 8[e] des patriarches antédiluviens, et dans la généalogie de la *Genèse* celui-ci reçoit le nom de Methoûschela'h, « l'homme armé du trait, le sagittaire. »

Les critiques ont été frappés, et ne pouvaient

(1) Amos, v, 8; Job, IX, 9, et XXXVIII, 31 Isaïe (XIII, 10) emploie l'expression « les kesils » pour désigner les grandes constellations du ciel.

La plupart des commentateurs rabbiniques et des auteurs des anciennes versions ont interprété le *kesîl* comme Orion. Mais notre observation sur l'origine du nom du mois de *kisiliv* doit faire reconnaître en lui la constellation de ce mois, c'est-à-dire le sagittaire; et ceci s'accorde bien avec la façon dont *kesîl* est toujours opposé à *kimâh*, le groupe printanier des Pléiades, ce qui le dénote comme un catastérisme de la fin de l'automne ou du commencement de l'hiver.

D'après une communication que je dois à l'amicale obligeance de M. Sayce, un fragment de planisphère céleste, qui fait partie des nouvelles acquisitions assyriennes du Musée Britannique, établirait que les Chaldéo-Assyriens auraient appelé Orion Doumouzi ou Tammouz.

manquer de l'être, par le nombre exact de 365 ans attribué à la vie de 'Hanôch, qui est au bout de ce temps enlevé au ciel (1). Partant de l'idée que ce chiffre est celui des jours de l'année solaire, Ewald (2) s'est efforcé de faire voir dans 'Hanôch un ancien dieu du renouvellement de l'année. Ici il faut introduire une réserve considérable à l'égard d'une partie de l'opinion de l'illustre exégète. Pour les Hébreux, l'année était exclusivement lunaire, et de 354 jours ; pour les Chaldéo-Babyloniens elle comptait 360 jours (3), sans les 5 jours épagomènes que les Égyptiens ajoutaient aux 12 mois de 30 jours (4). Le chiffre de 365, qui coïnciderait avec celui des

(1) *Genes.*, v, 23 et 24.

(2) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 355 et suiv.

(3) « 12 mois par année, 6 sosses de ses jours le nombre on mentionne, » *šanešrit ar'hi ša šatti i'hit šalšati šuši yumiša minat izzakaru.* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 52, 3, verso, l. 37.)

(4) En dehors du texte formel que nous venons de citer, d'autres preuves permettraient d'arriver à la détermination de ce chiffre de 360 jours pour l'année chaldéo-babylonienne :

1o Il n'est pas de mois pour lesquels nous ne puissions relever, dans les inscriptions historiques, des dates allant jusqu'au 30 inclusivement, et jamais on n'en a rencontré une d'un 31 ;

2o Nulle part, ni dans les dates des inscriptions et des contrats, ni dans les documents astrologiques ou astronomiques, il n'est question de jours épagomènes ;

3o Nous avons deux rapports d'observation de l'équinoxe vernal (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 51, nos 1 et 2), trouvés ensemble, tracés de la même main et évidemment faits à très-peu de distance l'un de l'autre ; le jour de l'équinoxe y a été constaté, dans l'un le 6 de nisan, dans l'autre le 15, ce qui indique un écart de 5 jours en moyenne entre l'année civile et l'année vraie, avec laquelle l'équinoxe devrait tomber régulièrement au 1er nisan ;

4o Les tablettes astrologiques qui donnent la signification augu-

jours de l'année dans une tradition égyptienne ou hébréo-égyptienne, ne présente donc plus la même concordance dans une tradition essentiellement hébréo-chaldéenne. En outre, pour que 'Hanôch se trouvât placé au commencement d'une nouvelle année dans le système du calendrier de la *Genèse,* qui fait partir celle-ci de l'équinoxe d'automne, il faudrait que Âdâm correspondît au signe du bélier, et non à celui du taureau, ce qui ne laisserait plus le déluge en rapport avec le verseau (1). Ce n'est donc pas avec le nombre des jours de l'année que coïn-

rale des éclipses de soleil et de lune admettent qu'elles peuvent se produire à tous les jours du mois (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 56, 1, et pl. 60), ce qui prouve que l'année n'était pas non plus lunaire. Je m'étais donc beaucoup trop hâté (dans mon *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 200 et suiv.) de conclure en faveur d'une année lunaire de 354 jours présentant alternativement des mois caves et pleins, de ce que nous avons deux mentions d'éclipses de lune, l'une au 14 de nisan (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 39, 5, l. 43), l'autre au 15 d'un mois qui n'est pas indiqué (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 51, 7), et un rapport au roi, malheureusement sans date (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 51, 9), où l'astrologue raconte que du 27 au 30 du mois de sivan il a observé le ciel, attendant une éclipse de soleil, qui ne s'est pas produite, mais que le 1er de doûz il a constaté la néoménie.

Il faut donc à la fois écarter l'hypothèse de l'année chaldéo-babylonienne lunaire, qui a été celle de Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* t. XVI, p. 205 et suiv.) et d'Ideler (*Handb. der Chronologie*, t. I, p. 205 et suiv.), et l'hypothèse défendue par Letronne dans le *Journal des Savants* de 1839, hypothèse d'après laquelle les Chaldéens auraient employé une année de 365 jours, corrigée par une intercalation d'un jour tous les quatre ans, et un calendrier qui aurait servi de type à ceux de Denys et de Géminus.

(1) Remarquons cependant que cette dernière objection serait levée en plaçant 'Hanôch avant Yered, comme le 'Hanôch qaïnite précède 'Yirâd.

cide la vie de 'Hanôch, mais avec celui des jours de la révolution astronomique du soleil, que les Chaldéens évaluèrent d'abord à 365 jours ; et plus tard, leur connaissance des mouvements sidéraux ayant progressé, à 364 1/4 jours (1), et avec laquelle ils raccordaient leur année civile de 360 jours, la seule qu'ils aient jamais employée, au moyen d'un cycle d'intercalation (2). Cependant il est impossible de

(1) Ideler, *Ueber die Sternkunde der Chaldæer*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* pour 1814-1815, p. 217; *Handb. der Chronol.*, t. I, p. 207.

Mais c'est à tort que quelques-uns ont cru (Oppert, *Commentaire de la grande inscription de Khorsabad*, p. 176; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 191 et suiv.) que, dans les textes cunéiformes, l'expression idéographique *MU. AN. NA,* « année du ciel, » désignait l'année solaire tropique distinguée de l'année civile. Cette expression est un simple synonyme de *MU* = *šattu* et n'indique pas autre chose que l'année ordinaire.

(2) Nous savons d'une manière positive que les Chaldéo-Babyloniens ajoutaient, à intervalles très-rapprochés, à la fin de l'année un 13e mois de 30 jours, analogue au *veadar* des Juifs et nommé *maqru ša addari*, « incident à addar » (Norris, *Assyrian dictionary,* p. 50; Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 70, n° 3). On a cru d'abord que cette intercalation fréquente avait pour but de corriger les inexactitudes de l'année lunaire et devait se rapporter à un cycle octaétérique analogue à celui que Cléostrate de Ténédos introduisit chez les Grecs (Hincks, *Transactions of the Royal Irish Academy*, t XXIV, p. 21 et suiv.; Fr. Lenormant, *Essai sur un document mathématique chaldéen,* p. 34; *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 212). Mais ceci n'est plus soutenable aujourd'hui. Au contraire, maintenant que nous savons que l'année chaldéenne était de 360 jours, nous constatons que c'est tous les 6 ans que l'intercalation du *maqru ša addari* devenait nécessaire pour la raccorder avec la révolution solaire, évaluée à 365 Comme l'a très-bien vu M. Sayce (*Transactions of the Soc. of Biblical Archæology*, t. III, p. 160), nous avons ici la clé du cycle chaldéen de 12 ans dont nous parle

méconnaître que tous les chiffres relatifs à la vie de 'Hanôch portent la trace d'un arrangement symétrique qui décèle manifestement des intentions de symbolisme ; car il naît quand son père Yared est

Censorinus (*De die natal.*, 18). Et si on avait préféré le compter à 12 ans avec 2 années intercalaires, au lieu de 6 avec une seule année, c'est qu'on lui donnait le caractère d'une apocatastase céleste, puisque Censorinus dit qu'après son renouvellement la constitution atmosphérique, les récoltes abondantes, les disettes et les maladies revenaient dans le même ordre. Or, chaque 12e année avait un caractère essentiellement apocatastatique, puisque non seulement l'année civile s'y raccordait avec l'année solaire de 365, mais encore Jupiter y terminait une de ses révolutions (évaluées à 12 ans) et Mars sa 6e (de 2 ans) depuis le commencement du cycle. Mais au bout d'un certain temps on dut nécessairement s'apercevoir que la révolution du soleil devait être comptée à 365 1/4 jours, au lieu de 365 ; que, par conséquent, l'intercalation d'un nouveau mois de 30 jours devenait indispensable au bout de 120 ans, c'est-à-dire de 2 sosses, et qu'en même temps chaque 120e année était marquée par une apocatastase encore plus considérable que celle de la 12e année, puisque Saturne y revenait au même point du ciel après 4 révolutions (chacune de 30 ans), Jupiter après 10 et Mars après 60. De là le retour périodique d'années où l'on intercalait, non plus 1, mais 2 mois, le *maqru ša addari* après addar, et après ouloul un *ululu šanû*, « ouloul second » (comme dans la table des mouvements de Vénus de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 63), que nous savons positivement avoir été de 30 jours, puisque nous en possédons un hémérologe (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 32 et 33). Mais en outre il y avait, à des intervalles très-éloignés, des années comme celle dont nous trouvons les pronostications astrologiques dans *Cuneif. inscr of West. Asia*, t. III, pl. 56, 5, où l'on intercalait 3 mois, un *nisannu šanû*, « nisan second, » un *ululu šanû*, « ouloul second » et un *maqru ša addari*. Cette année à triple intercalation, de 15 mois, ne peut se comprendre que si l'on admet un cycle supérieur, multiple de ceux de 12 et de 120 ans, dans laquelle, à la dernière dodécaétéride du dernier cycle de 120 ans, on omettait systématiquement l'intercalation de la 6e année pour introduire à la fois 3 mois supplémentaires dans la 12e, en vertu d'un motif religieux et astrologique que nous ne

âgé de 162 ans (9 × 6 × 3); il devient père de Methoûschela'h à 65 ans (7 + 6 × 5) et il vit encore après 300 ans, jusqu'au moment où « il est élevé au ciel pour avoir plu à Dieu, tandis

sommes pas en mesure de pénétrer. Ici, au lieu d'arriver à la certitude comme pour les périodes de 12 et de 120 ans, nous ne pouvons émettre qu'une hypothèse. Mais il me semble qu'il y a des raisons sérieuses pour penser que ce grand cycle constituait un nère de 600 ans, embrassant 5 périodes de 120 ans et 50 de 12 ans. Il est, en effet, évident que toutes ces périodes astronomiques d'intercalation devaient rentrer dans la donnée préexistante du système de numération des sosses, des nères et des sares. Or, nous savons positivement que le cycle de 600 ans, le nère, a été considéré comme une « grande année » apocatastatique (Joseph., *Antiq. jud.*, I, 3, 9), car non seulement la 600e année ramenait un accord entre l'année civile et l'année tropique de 365 1/4 jours, la fin de la 20e révolution de Saturne depuis le commencement du nère, de la 50e de Jupiter et de la 300e de Mars, mais sa terminaison concordait à peu de chose près avec celle de 7421 lunaisons (Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne,* p. 66 et suiv.; Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltsgeschichte,* t. IV, p. 312).

Dans le canon des éponymes assyriens, à l'année de Çil-Ischtar, 788 av. J.-C. (ou 834 suivant le système exclusivement propre à M. Oppert), nous voyons mentionné le renouvellement d'un cycle, *karru* (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 52, l. 30, *d;* Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., p. 93, l. 30; Oppert, *La chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes*, p. 15; G. Smith, *The assyrian eponym canon,* p. 46 et 62). Le cycle dont il est ici fait mention n'est sûrement pas celui de 12 ans, ni le sosse de 60 ans, comme l'a cru M. Haigh (voy. ce qu'y répond G. Smith, *The assyrian eponym canon,* p. 75); en effet, 60 ans auparavant, nous tombons à la 11e année de Schalmanou-aschir II, éponymie de Ischid-Raman, et ce roi, qui enregistre soigneusement tous les faits de chacune des années de son règne, qui mentionne, par exemple, la fête cyclique célébrée par lui quand il reprit pour la seconde fois l'éponymie après avoir accompli un demi-sosse sur le trône, ne parle de rien de semblable à cette date. De même, nulle mention de renouvellement de cycle en 728, éponymie de Dour-Asschour, ni en 668, éponymie de Mar-la-arme et

que des anges du ciel tombent sur la terre par suite de leur transgression (1). » Il est, de plus, le septième des patriarches à partir de Âdâm, et la façon dont l'épître de saint Jude insiste sur cette particularité, en se référant à un passage du livre apocalyptique et apocryphe auquel le nom de 'Hanôch avait été attaché (2), montre que la tradition juive n'hésitait pas à donner à cette circonstance une interprétation symbolique (3). Dans la tradition chaldéenne, le règne du septième roi antédiluvien, de celui qui correspond comme rang à 'Hanôch, est marqué par la dernière des révélations divines (4), et parmi les dieux

année d'avènement d'Asschour-bani-abal, non plus qu'en 714, éponymie d'Ischtar-douri, qui marquerait le commencement du 2e sosse inauguré après l'année de Çil-Ischtar dans le système chronologique de M. Oppert (le début du premier tomberait dans l'interruption du canon que ce savant suppose entre Asschour-nirari et Touklati-abal-aschar II). La possibilité qu'il s'agisse de la période intercalaire de 120 ans se trouve ainsi écartée en même temps que l'hypothèse du sosse, et par conséquent la moindre période dont il puisse être question dans ce cas est celle de 600 ans, la « grande année » de Josèphe. Ajoutons que le renouvellement d'un nère à l'éponymie de Çil-Ischtar impliquerait un système chronologique qui ne s'écarterait que de 122 ans de celui que nous avons cru pouvoir restituer à Bérose, en mettant cette éponymie en 788, comme la chose est la plus probable, et de 146 ans en la plaçant en 834, avec M. Oppert, car dans le premier cas, en remontant de 8 nères, on tomberait à 5588 av. J.-C. (au lieu de 5466) pour le commencement des temps postérieurs aux 10 premiers sares après le déluge, et dans le second cas à 5634.

(1) S. Iren., *Adv. haeres.*, IV, 16, 2.

(2) Comparez Jud., *Epist.*, 14 et 15, avec Henoch, I, 9; S. Hieronym., *Catal. scriptor. eccles.*, s. v.; *In Tit.*, I, p. 708.

(3) Cf. S. Augustin., *Contr. Faust.*, XII, 14.

(4) Beros., fragm. 9, 10 et 11 de mon édition; voyez le deuxième Appendice à la fin du présent volume.

protecteurs des mois, celui du huitième, du mois avec lequel se trouve en rapport ce septième des monarques primordiaux, est « Maroudouk, le héraut des dieux ; » enfin le mois lui-même est appelé celui « de l'ouverture de la fondation. » Maintenant, si le nom de 'Hanôch caractérise ce patriarche comme l' « initiateur, » l' « introducteur » par excellence, c'est, nous l'avons déjà dit, par rapport à la vie spirituelle ; il est un type de justice, de vie pure et de sainteté prophétique. De là découlent toutes les légendes que le judaïsme a groupées autour de son nom (1) ; de là aussi la façon dont les traditions locales d'Iconion en Lycaonie, qui le connaissaient sous le nom d'Annacos, le représentaient comme un prophète (2). 'Hanôch, qui, nous dit-on, fut divinisé comme Schêth (3), arrive ainsi, par les traits essentiels de sa physionomie, à se rapprocher singulièrement du Maroudouk babylonien, « le héraut des dieux, » le révélateur par excellence, l'intermédiaire habituel entre le maître de la sagesse suprême, Êa, et l'humanité (4), celui dont la planète (Jupiter) veille au maintien de la justice dans le monde et

(1) Voy. plus haut, p. 223, note 8.

(2) Steph. Byz., v. Ἰκόνιον ; Suid., v. Νανναχός.

(3) Suid., v. Σήθ.

(4) Sur l'analogie entre Maroudouk ou l'accadien Silig-moulou-khi, qui lui est identifié, avec l'archange Çraoscha, « le saint et le fort, » dans les plus anciens textes de la religion zoroastrienne, et surtout avec Mithra, tel qu'il apparait à partir du temps des Achéménides, voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 201.

comme telle reçoit des Juifs l'appellation de *çedeq*, celui enfin qui « marche devant Êa (1) » comme 'Hanôch « a marché avec Dieu (2). » Mais Maroudouk a été originairement une personnification solaire et en a toujours retenu quelque chose (3) ; son nom n'est autre qu'une corruption sémitique de l'accadien Amar-outouki, signifiant « éclat du soleil (4) ; » le nombre solaire de 365 ans lui convient donc tout spécialement, et il me paraît évident que quand les Hébreux ont attribué cette durée de vie à 'Hanôch, ils l'ont empruntée à un comput étranger où elle était fondée sur l'assimilation du septième patriarche au dieu protecteur de Babylone.

Remarquons maintenant, d'une part, que Maroudouk est un dieu qui passe pour avoir régné sur la terre, à Babylone, où l'on montrait son tombeau (5), de l'autre qu'il est la dernière des personnifications solaires qui prennent place dans le cycle des dieux préposés au mois. Et la succession de ces personni-

(1) « Je suis celui qui marche devant Êa, lui fait dire un hymne ; .... je suis le fils aîné de Êa, son messager, » *alik ma'hri ša Êa anaku — .... ablu rišti ša Êa abal šiprišu anaku* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 30, 3, verso, l. 42-45).

(2) L'expression « marcher devant Dieu » s'emploie dans le Pentateuque comme synonyme de « marcher avec Dieu » (*Genes.*, XVII, 1).

(3) Fr. Lenormant, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie*, p. 25.

(4) Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 369.

(5) W. Baudissin, dans la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer, 1876, p. 75; Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 139.

fications solaires dans la marche du calendrier est essentiellement significative ; elle exprime les phases principales de la révolution de l'astre, ses alternatives de puissance et d'affaiblissement. C'est d'abord, au mois de doûz, lors du solstice d'été, « Adar le guerrier, » c'est-à-dire « le Soleil du sud, le Soleil de midi, celui qui, comme Adar-malik, correspond au Moloch de la Phénicie et de la Palestine ; le soleil implacable de l'été, qui à l'heure de midi, quand l'intensité de sa flamme atteint son point culminant, dévore les productions de la terre et que des victimes humaines peuvent seules apaiser ; celui enfin qui, au commencement de ce mois de doûz, tue Doumouzi (Tammouz-Adonis), le jeune et gracieux soleil de printemps (1). Trois mois après, en taschrit, à l'équinoxe d'automne, c'est Schamasch, « le juge suprême et équitable du ciel et de la terre, » « le directeur, » « la loi qui enchaîne l'obéissance des pays (2), » le soleil des équinoxes qui divise également le jour et la nuit, faisant un exercice juste et modéré de sa puissance. A lui succède Maroudouk, dans le mois d'ara'h-schamma déjà dominé par la force hostile du signe du scorpion, le mois dont chaque jour voit diminuer l'énergie de l'astre lumineux et le fait descendre d'un pas vers son déclin annuel. Maroudouk, l'adversaire des démons, est

(1) Τὸ ἔαρ ὑπὸ τοῦ θέρους ἀναιρεῖται (Laurent. Lyd., *De mens.*, II, 44, p. 212, ed. Rœther).

(2) *kittuv qašrit uzni ša matâti* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 28, 1, l. 28).

donc alors le soleil qui lutte encore contre les progrès du principe des ténèbres et de l'hiver, mais qui finira par succomber dans la lutte; il a été choisi pour présider au huitième mois (octobre-novembre), comme étant un des dieux solaires que la mythologie représente comme frappés d'une mort périodique (1), chaque jour à l'heure du soir, où il monte comme l'Héraclès grec sur le bûcher du couchant (2), et chaque année à l'entrée de la saison d'hiver. Aussi Nergal, le dieu de la mort, dont le nom signifie primitivement en accadien « le dominateur du tombeau, » *nê-urugal* (3), est-il le dieu qui prend sa place, qui succède à sa domination dans le mois de kisiliv, « mois des nuages épais, » accad. *itu ganganna* (4), le mois se terminant par le solstice d'hiver, par l'époque même du trépas annuel du soleil (5). Cet enchaînement successif, cette marche

(1) Fr. Lenormant, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie*, p. 25; *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 139.

(2) On a déjà comparé l'assomption de 'Hanôch au ciel avec celle d'Hercule, qui s'élève vers les demeures célestes du bûcher du mont Œta (Ruperti, dans le *Magazin* de Henke, t. VI, p. 194 et suiv.).

(3) Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 275 et suiv. — Voy. les titres de ce dieu dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 67, l. 69-77, *c-d*.

(4) Pour s'assurer de la signification de ce nom symbolique accadien du mois de kisiliv, il faut se reporter à *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 67, l. 43 et 44, *c-d*, où parmi les titres du dieu Ramman on lit :

accad. *ana gan* = assyr. *śa upe* « (dieu) des nuages légers, »
ana gangan = *śa urpiti* « (dieu) des nuages épais. »

(5) Le jour du solstice d'hiver, jour de la mort périodique du soleil, est immédiatement suivi de sa résurrection, de la reprise de sa

péjorative se reflète dans la construction de la généalogie des patriarches antédiluviens de la lignée

marche ascendante. C'est ce qu'exprimait, dans le culte dionysiaque de la Phocide, la simultanéité de la cérémonie nocturne accomplie par les *Hosioi* au tombeau du dieu dans le temple de Delphes, avec la fête orgiastique où les femmes sur les montagnes, à la même heure, éveillaient par leurs cris le Licnitès, c'est-à-dire Dionysos nouveau-né, couché dans le van mystique qui lui sert de berceau (Plutarch., *De Is. et Osir.*, 35). A ceci fait sûrement allusion le nom symbolique accadien du mois qui succède immédiatement au solstice d'hiver, de tebit, *itu abba uddu,* « le mois de la caverne (ou de l'adyton) du lever (du soleil). » Pour en comprendre le sens, il suffit, en effet, de se souvenir des rites de la fête de la renaissance du jeune Soleil, tels que la célébraient les Sarraceni, au dire de saint Épiphane (*ap.* Schol. Gregor. Bodley., p. 43; cf. Lobeck, *Aglaopham.*, p. 1227), entrant à minuit dans un sanctuaire souterrain, d'où le prêtre ressortait bientôt en criant : « La vierge a enfanté, la lumière va recommencer à croître. » Cette cérémonie avait lieu chaque année le 25 décembre, le jour du *natalis Solis Invicti* dans le culte oriental du Soleil, implanté à Rome au III[e] siècle (Preller, *Rœmische Mythologie*, 1[re] édit., p. 756), le jour de la fête du « réveil de Melqarth, » ἔγερσις Ἡρακλέους, à Tyr (Joseph., *Antiq. Jud.*, VIII, 5, 3; cf. *Contr. Apion.*, I, 18), le jour où se célébrait aussi la grande fête perse de Mithra (Hammer, dans les *Wiener Jahrbücher der Literatur,* 1818, I, p. 107; voy. surtout la dissertation de Windischmann, *Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, Leipzig, 1857), né de la pierre au fond d'une grotte obscure (S. Justin., *Contr. Tryphon.*, 70; cf. Eubul. *ap.* Porphyr., *De antr. Nymph.*, 6). On sait que c'est le désir de déraciner ces fêtes essentiellement populaires, en les remplaçant par une fête de la religion nouvelle, qui fit fixer, dans le commencement du IV[e] siècle, au 25 décembre par les chefs de l'Église d'Occident la célébration de la naissance du Christ, dont l'anniversaire exact était inconnu (voy. les notes du P. Petau sur les œuvres de l'empereur Julien, p. 87). Le Christ était pour eux, dans un sens spirituel, le soleil nouveau, *sol novus,* dont les païens célébraient la naissance physique au jour où cet astre recommence à monter dans les cieux (voy. Creuzer-Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, p. 364).

Le signe correspondant au mois de la renaissance du Soleil dans

de Schêth, autant du moins qu'on peut en juger dans l'état de squelette où elle nous est parvenue.

le fond de sa caverne, a pour signe zodiacal le capricorne, qui déjà, nous l'avons remarqué plus haut, se montre dans les représentations des cylindres assyriens sous la figure d'une chèvre à queue de poisson. Ce monstre du zodiaque, nous disent les écrivains classiques, est Ægipan, fils de Pan et d'Æga, la chèvre nourrice de Jupiter (Hygin., *Poet. astron.*, II, 28), ou Pan lui-même, fils d'Ægipan et d'Æga (Eratosthen., *Catasterism.*, 27; Theo *ad* Arat., *Phaenomen.* v. 283), qui a revêtu cette forme hybride quand les dieux ont pris les apparences d'animaux pour échapper à Typhon (Hygin., *Fab.*, 196; *Poet. astron.*, II, 28; Schol. *ad* Germanic. Caes., p. 69, ed. Buhle; cf. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 32). Mais suivant d'autres, c'est la chèvre même qui a nourri Jupiter (Schol. *ad* Germanic., *l. c.*), ce qui s'accorde avec les pierres gravées où Æga est représentée comme une femme tenant un trident et un dauphin, assise sur une chèvre à queue de poisson, et ayant Pan auprès d'elle (*Impronte gemmarie dell' Instituto Archeologico*, cent. IV, nos 11 et 12), et avec la façon dont le calendrier rustique de la collection Farnèse place le signe du capricorne sous l'empire d'une déesse, de Junon. Ceci nous autorise à rapprocher la chèvre zodiacale de l'animal de cette espèce qui, dans une infinité de mythes d'origine orientale, sert de nourrice au jeune dieu solaire dans la grotte où son enfance est cachée. C'est Æga ou Amalthée, dans la fable crétoise de l'enfance de Zeus (Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 102 et suiv.), si pénétrée d'éléments phéniciens; c'est la chèvre Amalthée, qui dans la fable libyenne nourrit Dionysos Ammonien (voy. le bas-relief dans le *Musée Napoléon*, t. II, pl. XXIX; Müller-Wieseler, *Denkmæler der alten Kunst*, t. II, pl. XXXV, no 411), l'une des formes du dieu fils de la Triade carthaginoise (J. Derenbourg, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1874, p. 231-236; Philippe Berger, *Gazette archéologique*, 1876, p. 124; *Journal asiatique*, août-septembre 1876, p. 264; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1878, p. 167), la chèvre qui sur le bandeau sacerdotal d'argent découvert auprès de Batnah (*Gazette archéologique*, 1879, pl. XXI) figure parmi les symboles les plus importants de Tanith, déesse mère de cette triade, de telle façon que chez Diodore de Sicile (III, 73; cf. 68) le couple de Ba'al-'Hammôn et de Tanith devient celui d'Ammon et Amalthée, parents du Dionysos de la Libye. Et si c'est un Ægipan

Mais le sens en change complètement. Ce qui était l'expression des phases de la révolution solaire dans

mâle qui remplace le plus souvent cette chèvre nourrice dans le zodiaque grec, la clé d'une semblable substitution nous est fournie par la légende phrygienne d'Attys, où le jeune dieu solaire est nourri du lait *d'un bouc* (Pausan., VII, 17, 5; Arnob., *Adv. gent.*, V, 6) au lieu du lait d'une chèvre (voy. Fr. Lenormant, *Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne*, t. I, p. 368).

Maintenant la peau de la chèvre qui a nourri Zeus devient l'égide du dieu (Eratosthen., *Catasterism.*, 13; Hygin., *Poet. astron.*, II, 13; Serv. *ad* Virg., *Æneid.*, VIII, v. 354), l'égide sur laquelle les écailles de poisson remplacent fréquemment les poils de la chèvre (Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 31), l'égide, symbole des tempêtes (Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 30; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 202, 1; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 94; Welcker, *Griech. Gœtterlehre,* t. I, p. 167) comme l'est la chèvre elle-même, qui prend encore plus clairement cette signification quand la queue de poisson la met en rapport direct avec l'élément humide. Le dieu enfant, allaité par la chèvre dans une grotte, est donc le nouveau soleil, rené après le solstice d'hiver, qui commence à grandir en force, caché par les nuées et les tempêtes du « mois des nuages épais. » Et en effet toutes les pronostications des tablettes astrologiques en écriture cunéiforme s'accordent à nous montrer que dans la Chaldée, où ces conceptions ont eu leur berceau, le mois de tebit était particulièrement nuageux et tempétueux.

Aux tempêtes de la chèvre zodiacale succèdent les pluies diluviennes du signe du verseau, du mois de schabat, placé sous les auspices de Ramman, « l'inondateur, » *ra'hiçu*, « celui qui fait tomber les pluies, » *mušaznin zunnuv* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 55, col. 4, l. 57). Ramman lui-même a été originairement un dieu solaire, le soleil envisagé comme amenant et produisant les pluies (Fr. Lenormant, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie*, p. 26; *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 140); il est appelé « le Soleil du sud au plus haut de sa course » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 57, l. 76, *c-d*), et parmi les personnages secondaires qui forment son cortége nous voyons Nip'hou-schamsi, « lever du soleil, » et Nourou-schamschi, « lumière du soleil, » à côté de Barqou, « l'éclair, » Isch-birqi, « le feu de la foudre » et Taramoû, « le grondement du tonnerre »

le cycle des dieux des mois chez les Chaldéens, ce qui dans leur tradition sur l'histoire antédiluvienne était une évolution fatale et principalement physique de l'existence du monde, devient une décadence purement morale de toute l'humanité, qui « corrompt sa voie » par le péché, cesse d'écouter les préceptes divins, et par l'accumulation des fautes de son libre arbitre excite la colère de Dieu, attirant sur elle le terrible châtiment du déluge. L'évolution passe dans l'ordre spirituel et devient l'occasion d'un enseignement de la plus haute portée. Le vêtement symbolique est resté le même; mais au lieu de couvrir, comme chez les Chaldéens, des mythes naturalistes, il est l'enveloppe figurée de vérités de l'ordre moral, dégagées de tout mélange grossier avec l'ordre physique. Les écrivains inspirés, ici comme dans tout le début de la *Genèse,* ont donné le premier exemple du précepte que devait formuler plus tard saint Basile : ils ont pris les vases d'or des gentils pour les faire servir au culte du vrai Dieu.

Ainsi 'Hanôch n'est plus, comme le Maroudouk dont il a retenu certains traits dans sa physionomie, le soleil qui lutte encore contre le progrès de la

(*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 66, recto, l. 17-20, *b*). Les pluies de schabat, qui renouvellent la fertilité de la terre et d'où le jeune soleil émerge plus fort, deviennent un symbole du déluge cosmogonique qui a renouvelé la face de la terre et l'humanité pervertie; dans l'épopée héroïque d'Ourouk, elles sont représentées par les eaux où se plonge le héros igné et solaire, *Izdhubar* (?), pour se guérir de sa lèpre, reprendre sa santé, son éclat et sa puissance.

puissance de l'hiver et finira par succomber dans ce débat; il est un juste qui, seul de son temps, « marche avec Dieu, » dont la piété et la sainteté contrastent avec la corruption qui règne déjà parmi ses contemporains, même dans la lignée choisie. Aussi reste-t-il sur la terre moins longtemps qu'aucun autre des patriarches schêthites, car Dieu l'enlève du milieu d'un monde indigne de lui (1). Après sa disparition, la corruption règne sans contrepoids sur la terre et précipite les vengeances divines. Et les deux derniers noms de la généalogie des descendants de Schêth, jusqu'au moment où la justice et la piété reparaissent avec Nôa'h, les noms du fils et du petit-fils de 'Hanôch, Methoûschela'h et Lemech, n'expriment plus par leur signification que des idées de violence analogues à celles qu'impliquent les noms des descendants de Qaîn. C'est même alors dans la race du maudit que « l'homme de dieu » (Methoûschâêl) se montre faisant pendant à « l'homme au trait » (Methoûschela'h) ou à « l'homme meurtrier (2), » enregistré dans la lignée du fils béni. Il y a dans cette dernière opposition, qui tranche avec le caractère respectif du reste des généalogies, quelque chose qui laisse entrevoir l'idée de montrer les Schêthites se pervertis-

(1) *Sapient.*, IV, 10; cf. *Sir.*, XLIV, 16; *Hebr.*, XI, 5.

(2) Philon (*De posterit. Caini*, 12 et 13, p. 233 et 231, ed. Mangey) explique Methoûschela'h ἐξαποστολὴ θανάτου, voyant dans son premier élément *maveth* ou *môth*, « mort, » au lieu de *math*, « homme. »

sant assez pour devenir inférieurs aux Qaïnites eux-mêmes (1).

Je ne pousserai pas plus loin ces observations, sur lesquelles je ne me suis déjà que trop étendu. Nos connaissances présentent encore trop de lacunes pour permettre de rétablir dans son intégralité une construction calendaire fort compliquée, qui remonte certainement à une date ancienne (2), mais qui, loin

(1) Le nom de Methoûschâêl a encore ceci de particulièrement intéressant qu'au point de vue linguistique, il est absolument assyrien de forme, *mutu-ša-ili*; bien plus assyrien qu'hébreu. M. Fritz Hommel (*Zwei Jagdinschriften Asurbanibal's*, p. 22) n'hésite donc pas à le considérer comme emprunté à Babylone et à la Chaldée, et remarque avec raison que la conservation exacte de la sifflante assyrienne en hébreu range grammaticalement cet emprunt dans la classe de ceux qui ont dû être faits dans ce qu'il appelle *die altbabylonische Period*, aux environs de 2000 av. J.-C.

(2) La précession des équinoxes détermine avec certitude le *terminus post quem* de l'existence possible de toute cette construction calendaire. C'est 2450 av. J.-C., date à laquelle l'entrée du soleil dans le premier point du signe du bélier a commencé à coïncider avec l'équinoxe vernal (Sayce, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. III, p. 237). En effet, c'est l'étoile *alpha* du bélier, appelée en accadien *dil-kar*, « qui annonce la lumière » et en assyrien *ikû*, dont l'observation déterminait astronomiquement le commencement de l'année, *riš šatti* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 52, 3, verso, l. 39). Et les signes du zodiaque chaldéen n'ont pas pu être dénommés avant qu'il en fût ainsi, puisque ceux du lion et du verseau, à tout le moins, doivent leurs appellations aux conditions climatériques, l'un de juillet-août, l'autre de décembre-janvier, et que le bélier tire la sienne de cette circonstance qu'il est celui qui ouvre la marche de l'année. Il est, comme on disait en accadien, le *lu-lim* (l'expression a passé sous la forme *lulimu* dans l'assyrien sémitique), c'est-à-dire « le bélier de tête » du troupeau des astres de la bande zodiacale, de même que Saturne est, parmi les planètes représentées comme des moutons toujours en mouvement (en accadien *lu-bad*, en assyrien *bibbu*), le *lu-lim*, le « bélier de tête » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II,

d'être primitive, offre au contraire l'empreinte du raffinement d'une longue culture sacerdotale, à la-

pl. 48, l. 52, *a*), en tant que la plus élevée de toutes (en accadien *sak-uš*, en assyrien *kaivanu : Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 32, l. 25, *e-f*), la première en partant du ciel des étoiles fixes et aussi celle qui tenait la tête comme importance augurale (Diod. Sic., II, 30). L'imagination des Chaldéo-Babyloniens, comme en général des peuples de l'Asie antérieure, voyait dans les étoiles un vaste troupeau dispersé dans les espaces célestes, et chaque astre qui paraissait conduire la marche d'un groupe d'autres était un *lulim*, un « bélier de tête » ou un chef, car cette expression de la vie pastorale était devenue une manière poétique de désigner un chef ou un roi (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 31, l. 41, *d-e*).

Les environs du deuxième millénaire avant l'ère chrétienne marquent une époque décisive dans l'histoire intellectuelle et religieuse de la Chaldée et de la Babylonie. C'est alors que, sous les auspices de Scharrou-kinou Ier, roi sorti d'Agadhê dans la Babylonie septentrionale, et de son fils Naram-Schin, fut formée la collection des livres classiques, religieux, liturgiques, astronomiques, auguraux et autres, qui servit désormais de base à la culture sacerdotale. C'est alors que se constitua définitivement ce vaste et savant système à la fois religieux et philosophique, groupant dans un ensemble puissamment hiérarchisé toutes les divinités et toutes les croyances d'abord propres à chacun des éléments divers qui avaient formé la population du bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre, système qui a fait dans l'antiquité la gloire de Babylone et que l'on a comparé au brahmanisme de l'Inde (Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst des Chaldæer*, p. 132 et suiv.; 345 et suiv.). Comme le brahmanisme, cette réforme sacerdotale et religieuse de a Babylonie, a été essentiellement syncrétique, et dès lors Babylone est devenue la terre classique de l'esprit de syncrétisme, qui devait vingt siècles après, quand de nouvelles alluvions d'idées juives, helléniques et enfin chrétiennes s'y furent déposés sur l'ancien fond indigène, atteindre sur cette terre les proportions d'une véritable maladie intellectuelle. On s'étonnera peut-être de nous voir faire remonter aussi haut cet esprit chez les Chaldéo-Babyloniens, car la tendance au syncrétisme est une marque de vieillesse et de décadence, qui ne se produit que tardivement dans la marche du développement intellectuel et religieux des peuples. Mais la notion du tardif est essentiellement relative et ne peut pas servir à elle seule à déterminer une époque. Vingt siècles avant l'ère

quelle il semble même qu'aient contribué plusieurs alluvions de légendes artificiellement combinées (1).

chrétienne, la Chaldée, comme l'Égypte, était un pays qui comptait par milliers d'années la durée antérieure de sa culture, avec des éclipses et des renaissances, qui avait poussé ses spéculations à un degré singulièrement avancé de raffinement et donnait des signes incontestables de vieillesse. Elle touchait à l'époque où elle allait s'immobiliser pour des siècles dans le moule du passé, à la façon de la Chine.

(1) Dès à présent, il semble évident que la nomenclature symbolique accadienne des mois, et le choix de leurs dieux protecteurs, a dû précéder la nomenclature des signes du zodiaque et y servir de point de départ. Quant à la nomenclature sémitique des mois, que nous trouvons commune aux Assyro-Babyloniens, aux Araméens et aux Juifs de la dernière époque, nous ne constatons pas jusqu'à présent d'une manière positive son existence par les textes cunéiformes à une date plus haute que le XIIe siècle avant notre ère. M. Sayce (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology,* t. III, p. 237 et suiv.) a produit des arguments d'une certaine valeur pour établir qu'elle avait dû être inventée, non par les Babyloniens ou les Assyriens, mais plutôt par des Araméens, peut-être par les gens de 'Harrân, qui apparait dans les documents cunéiformes comme un des plus anciens centres de culture astrologique (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 67, l. 28, *a-b;* voy. Sayce, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. III, p. 168). Le plus fort argument dans ce sens a pourtant été négligé par le savant assyriologue d'Oxford. Il se tire du nom du mois de tebet, emprunté manifestement à la chèvre zodiacale, mais qui ne peut avoir cette signification que dans l'idiome araméen exclusivement. Ce qui est du moins certain, c'est qu'en Assyrie, parallèlement aux noms habituels des mois, et comme synonymes d'emploi plus rare, on constate quelques vestiges d'une autre nomenclature, bien plus assyrienne de langage, où sivan était appelé *kuzallu* et tebit *tam'hiri* (Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., p. 70). La plus ancienne inscription assyrienne connue où se lise un nom de roi, celle de Ramman-nirari, fils de Poudilou, qui régnait dans la seconde moitié du XIVe siècle av. J.-C. (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 44 et 45), nous offre une des appellations de cette série, non encore identifiée jusqu'ici, car la date est celle du mois de *mu'hur ilâni*, « présent des dieux. » Voyez, du reste, le quatrième Appendice à la fin du présent volume.

Il suffit d'en avoir constaté l'existence et déterminé plusieurs points qui permettent d'en saisir en partie l'économie essentielle. Ce qui importait à notre sujet, c'était de montrer que les Chaldéens avaient placé les dix patriarches antédiluviens dans dix des mansions solaires, et qu'il y a lieu de croire que cette donnée avait exercé une influence sur la formation de la liste de ces patriarches dans la tradition hébraïque, telle que la recueillirent et l'acceptèrent d'abord l'écrivain du document élohiste, puis le rédacteur définitif de la *Genèse*.

Une influence certainement chaldéo-babylonienne avait fait pénétrer cette conception cyclique et calendaire dans le mazdéisme iranien. Elle y a produit une construction de même nature, mais plus simple et employant des nombres moins énormes, que nous trouvons exposée au xxxiv[e] chapitre du *Boundéhesch* (1). Les douze millénaires, entre lesquels se répartit l'existence du monde jusqu'à la défaite finale de l'esprit mauvais et à la résurrection des morts, sont placés chacun sous l'empire d'un des signes du zodiaque. La création a lieu au bélier, et les trois premiers signes correspondent au premier âge cosmique de 3000 ans, écoulé entre la création de l'univers et la formation de l'homme. Celle-ci a lieu à l'ouverture du millénaire du cancer, c'est-à-dire du signe auquel correspond, dans la généalogie biblique, Enôsch, le second type primordial de l'homme, le

(1) Voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 502-507.

dédoublement de Âdâm, du signe sous les auspices duquel est placé, dans le calendrier chaldéen, le mois du « bienfait de la semence, » *šu kulga,* de la semence ou du germe des êtres animés, car tel est en accadien le sens spécial du mot *kul,* la désignation de la semence des végétaux y étant *še*. L'empire des trois signes du cancer, du lion et de la vierge embrasse les 3000 ans que Gayômaretan et le taureau type passent sur la terre à l'abri des atteintes du mal. L'entrée en scène de la puissance d'Angrômainyous marque l'ouverture du millénaire du signe de la balance, qui était d'abord celui des pinces du scorpion ou plus anciennement encore du premier scorpion (1). L'esprit du mal suscite le scorpion qui frappe de mort le taureau type, et trente ans après

(1) On sait qu'au temps d'Eudoxe, d'Aratos et même d'Hipparque, lorsqu'il a écrit son commentaire grec sur ce poète, le zodiaque grec ne contenait pas encore le signe de la balance; la constellation du scorpion, qui occupe 41° dans le ciel, comptait pour deux signes, dont l'un était formé par le corps de l'animal, l'autre par les pinces, celles-ci tenant la place que la balance occupa ensuite (Letronne, *Sur l'origine du zodiaque grec*, p. 20, extrait du *Journal des Savants* de 1839). Il en était de même chez les Chaldéens, où des textes positifs nous montrent le scorpion comme présidant au huitième mois (Fox Talbot, dans les *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology,* t. IV, p. 260) et comme un signe double (Fr. Lenormant, *Les premières civilisations,* t. II, p. 68), donnée confirmée par les cylindres où nous voyons deux scorpions, et non plus un seul, figurés en même temps comme emblème zodiacal (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIII, n° 3, et LXII, n° 4). Ceci s'accorde avec la conception mythologique des deux hommes-scorpions qui gardent le lever et le coucher du soleil (G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 248), attribution qui avait dû nécessairement conduire à placer un des deux au point équinoctial de l'écliptique.

il parvient à faire mourir Gayômaretan; l'épopée chaldéenne de la ville d'Ourouk représentait, dans le chant correspondant au même signe (1), son héros comme atteint de la maladie dont il était obligé d'aller demander la guérison à 'Hasisatra, dans le lieu où les dieux avaient transporté celui-ci pour y vivre éternellement, et en même temps comme perdant son ami, son conseiller, Êa-bani, l'homme-taureau, frappé de la piqûre empoisonnée d'un taon (*utbukku*). Dans la chronologie du *Boundéhesch*, le reste du millénaire ainsi commencé est rempli par la naissance de Maschya et Maschyâna, par leurs premiers descendants et par le règne de Yima; plus anciennement il était attribué tout entier à Yima (2), alors que celui-ci était encore considéré comme le premier homme. Le millénaire du signe du scorpion est occupé par le règne d'Azhi-Dahâka, personnification terrestre du principe mauvais. Celui du sagittaire s'ouvre par la défaite de ce tyran par Thraetaona, le héros armé et combattant, et se termine à la mission prophétique de Zarathoustra. Les trois derniers millénaires, du capricorne, du verseau et des poissons, forment la période non encore terminée des temps

(1) Il me paraît incontestable que les fragments des tablettes ou chants de l'épopée d'Ourouk, comptés par George Smith (*Chaldean account of Genesis*, chap. XV), comme VIII et IX, devaient en réalité appartenir aux chants VII et VIII, et que le regrettable assyriologue anglais a composé sa tablette X de morceaux qui, dans les originaux, appartiennent à deux tablettes ou deux chants différents, les IXe et Xe. C'est avec cette restitution que nous avons analysé plus haut le poème (p. 238, note 3).

(2) *Yescht* XVII, 30.

postérieurs au révélateur de la loi, de même que pour un Chaldéen du temps de Nabou-koudourri-ouçour (Nabuchodonosor), ou contemporain des Séleucides comme Bérose, la durée des âges mythiques postdiluviens et des temps pleinement historiques qui les avaient suivis n'avait pas encore épuisé la période de 43200 ans correspondant au dernier mois de l'année et au dernier signe du zodiaque.

Nous avons constaté le caractère cyclique et l'origine du nombre total assigné par la tradition chaldéenne à l'âge de l'humanité antérieur au déluge. Ce nombre total ne se présente pas à nous, dans les chiffres de détail attribués à la durée de chaque règne, divisée en dix parties égales ; les règnes sont inégaux. Mais il est à remarquer que, sans qu'il y ait une relation mathématique exacte entre les deux ordres de nombres, on constate un certain rapport entre l'inégalité des règnes et l'inégalité de l'espace occupé dans le ciel par les constellations qui ont donné leur nom aux mansions solaires correspondantes. Les plus longs règnes coïncident avec les plus grandes constellations, car nous avons :

Taureau.....	35°	d'étendue. —	Adôros......	10	sares de règne.
Lion........	36°	—	— Amménon...	12	—
Vierge......	48°	—	— Amegalaros..	18	—
Scorpion....	41°	—	— Edoreschos..	18	—
Verseau.....	39°	—	— Xisouthros...	18	—

En revanche, le capricorne, qui n'occupe que 23°, correspond au règne de 8 sares d'Obartès ; le sagittaire, de 27°, au règne de 10 sares d'Amempsinos.

Il est vrai que les chiffres suivants semblent démentir cette règle générale :

Gémeaux....	24° d'étendue. —	Alaparos	3 sares de règne.
Cancer......	19° —	— Amilaros....	13 —

Mais on peut supposer ici une interversion de nombre entre les deux règnes ou une mauvaise division, opérée par les extracteurs de seconde main, dans un chiffre total de 16 sares pour les deux ensemble, qui rentrerait assez bien dans la proportion des autres nombres de la liste. Il nous manque une trop grande part des éléments nécessaires à la solution exacte du problème pour que nous puissions ici arriver à autre chose qu'à des résultats approximatifs (1).

Il est probable, il paraît même certain que les nombres de la Bible pour la période antédiluvienne

(1) Il y a même une objection grave à faire à la conjecture que nous venons d'émettre, et nous ne voulons aucunement en atténuer la portée. C'est que dans les tablettes astronomiques et astrologiques jusqu'à présent connues nous voyons toujours parler d'étoiles isolées, dont on trouve plusieurs centaines mentionnées, chacune étant désignée par un nom individuel; mais jamais encore on n'y a aperçu de trace de la mention d'une constellation formée de plusieurs étoiles. De même, en combinant ce qu'on lit sur ces documents indigènes et ce que rapporte Diodore de Sicile (II, 30) au sujet de la façon dont les Chaldéens divisaient la bande zodiacale, on reconnait qu'il est question d'un astre principal donnant son nom à chaque signe, et de trois autres, choisis pour en être les décans (voyez le troisième appendice à la fin de ce volume, *A*). Mais rien n'indique qu'à chaque signe on fît correspondre un catastérisme développé, construit comme ceux qui, dans l'astronomie grecque, sont désignés par les mêmes noms que les signes.

D'un autre côté, en formant dans la série des rois antédiluviens des groupes de saisons dont on additionnerait les chiffres de règnes de la manière qui suit, et en admettant encore un échange de

ont dû avoir un caractère cyclique, aussi bien que ceux qu'admettaient les Chaldéens et ceux que nous trouvons dans la cosmogonie mazdéenne. On ne saurait admettre raisonnablement une révélation chronologique d'origine divine, surtout la révélation d'une chronologie dont nous ne connaissons pas le vrai texte, qui ne se présente à nous que profondément corrompue, avec des variations qui dépassent toutes

nombres entre Alaparos et Amillaros, on obtiendrait une construction remarquable sous certains rapports :

Adôros. Alaparos.	23 sares.

Solstice d'été.

Amillaros. Amménon. Amegalaros.	33 sares.

Equinoxe d'automne.

Daônos. Edôreschos. Amempsiros.	38 sares.

Solstice d'hiver.

Obartès. Xisouthros.	26 sares.

Une fois ainsi établie, cette construction semble le reflet d'une théorie sur l'inégalité, ou comme disaient les anciens l'*anomalie* du soleil, laquelle rend inégale la durée des différentes saisons, théorie plus imparfaite encore que celle d'Eudoxe (que nous connaissons par un papyrus du Louvre : *Notices et extraits des manuscrits*, t. XVIII, 2e part., p. 74 et suiv.), mais s'en rapprochant par une erreur commune, l'exagération de l'intervalle entre l'équinoxe d'automne et le solstice d'hiver, considéré comme la plus longue saison de l'année, tandis qu'Hipparque la reconnut, au contraire, ensuite pour la plus courte.

les proportions habituelles en pareil cas. Les chiffres de la *Genèse* doivent donc être ici envisagés à un point de vue purement humain, comme ceux de tout autre livre, pesés à la même balance de critique. Et dès lors, quelle qu'ait été la puissance de mémoire des anciens, dans les âges où ils ne possédaient pas encore l'écriture, il est impossible d'admettre qu'ils aient pu conserver un souvenir aussi précis des années des premiers hommes (1) à une époque où la langue humaine ne possédait même pas de terme pour exprimer un espace de temps aussi considérable.

Nous sommes donc forcément amené à refuser tout caractère historique aux chiffres de durée énoncés par la Bible à l'ocasion des patriarches antédiluviens, et à y reconnaître des nombres cycliques. Mais, comme l'a judicieusement remarqué M. Nœldeke (2), ces nombres sont aujourd'hui tellement incertains que l'étude vraiment scientifique en est presque impossible. Nous n'en avons pas un seul manuscrit réellement ancien, ou se rattachant à une famille étrangère aux trois récensions du texte canonique hébreu, suivi par la Vulgate latine, de la version

(1) Knobel (*Die Genesis*, 2e édit., p. 69) a parfaitement réfuté ceux qui ont cherché à ramener à des proportions humainement vraisemblables les vies des patriarches antédiluviens, en supposant que le terme de *schânâh*, « année, » s'y applique à des périodes diverses et beaucoup plus courtes que l'année de 12 mois lunaires de la loi mosaïque et l'année de 360 jours, à la babylonienne, employée dans le récit élohiste du déluge (comparez entre eux *Genes.*, VII, 11 et 23; VIII, 4 et 5).

(2) *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, p. 110.

grecque des Septante et du texte samaritain. Et ces trois récensions offrent entre elles des divergences énormes, où saint Augustin (1) n'hésitait pas à reconnaître, comme le fait aujourd'hui la science, la trace de remaniements artificiels et systématiques. Ces remaniements, tout le monde est d'accord pour le reconnaître, orthodoxes rigoureux comme rationalistes (2), ont été l'effet de scrupules éveillés par les chiffres relativement étendus que donnait le texte originaire, qui pourtant ne semble avoir jamais admis les énormes périodes des Chaldéens. Peut-être ces chiffres primitifs nous ont-ils été conservés dans ceux que la *Genèse,* telle que nous la possédons, enregistre comme ceux de la durée totale de vie de chacun des patriarches et pour lesquels les trois récensions sont restées presque d'accord (3), preuve qu'ils

(1) *De civit. Dei*, xv, 13, 1.

(2) Comme de raison, je ne parle ici que des savants, comme l'Église, grâce à Dieu, en compte un bon nombre. Le nombre va toujours diminuant des esprits étroits et insuffisamment éclairés, qui se croient obligés de défendre comme un dogme le système des 4004 ans de la création à Jésus-Christ.

(3) Voici ces chiffres :

	Hébreu.	Septante.	Samaritain.
Âdâm	930	930	930
Schêth................	912	912	912
Enôsch	905	905	905
Qênân................	910	910	910
Mahalalêl.............	895	895	895
Yered	962	962	847
'Hanôch...............	365	365	365
Methoûschela'h........	969	969	720
Lemech................	777	753	653
Nôa'h, jusqu'au déluge.	600	600	600

ont été remaniés bien moins que les autres. En les additionnant, on obtient un total de 8575 ans suivant le texte hébraïque, 8551 suivant les Septante, qui ne s'éloigne que de bien peu (de 65 ans dans le chiffre de l'hébreu) du 50ᵉ du nombre d'années adopté par les Chaldéens, c'est-à-dire de 144 sosses ou cycles de 60 ans (1).

Si, comme je serais porté à l'admettre et comme M. Ernest von Bunsen en a le premier émis l'hypo-

L'accord est complet entre les trois récensions jusqu'à Mahalalêl. Il se poursuit jusqu'à la fin entre l'hébreu et les Septante, sauf une légère différence pour la vie de Lemech. Les Samaritains ont systématiquement raccourci les existences de Yered, Methoûschela'h et Lemech, de manière à les faire finir dans la même année de leur système chronologique, immédiatement avant le déluge.

(1) Il est assez remarquable que ce chiffre de 8640 ans ou 144 sosses donne encore un nombre cyclique dans le système particulier de la numération chaldéo-babylonienne, 12 périodes de 12 sosses de 60 ans chacune ou le 60ᵉ de la totalité de la grande révolution de 518400 ans, formée de 12 périodes de 12 sares de 60 sosses chacune. Seulement, si ce chiffre était celui que donnait primitivement la Bible, il considérait un cycle comme entièrement accompli entre la création de l'homme et le déluge, tandis que le système qui avait prévalu chez les Chaldéens admettait que la même phase de l'histoire du monde avait embrassé seulement 5/6 d'un cycle de l'ordre immédiatement supérieur. D'une part on a $60 \times 12 \times 12$, de l'autre $60^4 \times 12 \times 10$. Nous n'avons, du reste, jusqu'à présent aucune donnée certaine sur l'antiquité à laquelle remontent en Chaldée les chiffres énoncés par Bérose; mais il y a grande probabilité à ce que, chez les Chaldéens comme chez les Indiens, les nombres cycliques aient été, avec le temps, toujours en grossissant. Que, dans la construction que nous croyons avoir rétablie d'une manière positive, l'emploi d'une période de 8640 ans ait précédé celui de la période 60 fois plus forte de 518400 ans rentre dans les vraisemblances historiques. S'il en était ainsi, la *Genèse* nous conserverait les vestiges d'une forme des calculs chaldéens plus ancienne que celle que Bérose mit en grec au temps des Séleucides.

thèse (1), ces chiffres de la durée totale de la vie des premiers patriarches, qui paraissent avoir été peu retouchés, et sur lesquels l'accord est le plus grand, donnent par leur addition le nombre primitif de la *Genèse* pour le temps de l'âge antédiluvien, nous devrions attribuer à un premier travail de raccourcissement la construction de la généalogie telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui. Elle énonce d'abord un âge où chacun des patriarches eut le fils qui continue la lignée, puis la longueur totale de sa vie, dont la moindre partie se trouve ainsi compter dans la succession des temps. Ainsi Âdâm devient père de Schêth à l'âge de 130 ans et vit ensuite 800 ans; Schêth engendre Enôsch à 105 ans et vit encore 807 ans; Enôsch engendre Qénân à 90 ans et vit après 815 ans; les trois générations de Âdâm, Schêth et Enôsch ne comptent donc plus chronologiquement que pour 325 ans au lieu de 2747, et ainsi de suite. Comme l'a très-bien observé M. Philippe Berger (2), « on dirait que l'Israélite ait voulu, en abrégeant systématiquement la durée de la succession des patriarches, couper court à ces généalogies sans fin, qui n'étaient autre chose que des cosmogonies comme celle de Bérose et de Sanchoniathon, et combattre ainsi le polythéisme, dont elles étaient la source constante. Nous retrouvons encore, au commencement de l'ère chrétienne, cette lutte contre les

(1) *The Chronology of the Bible,* Londres, 1874.
(2) Article *Généalogies* dans l'*Encyclopédie* protestante *des sciences religieuses.*

généalogies chez saint Paul, l'héritier, sous ce rapport, de la tradition prophétique et l'adversaire du gnosticisme. » Peut-être serait-il permis de supposer que c'est vers l'époque de la Captivité que les Hébreux, précisément quand ils eurent connaissance des fabuleuses périodes enfantées par l'imagination spéculative des Chaldéens, se sentirent pris de scrupules devant les chiffres de leurs propres livres, voulurent réagir contre le danger possible d'un entraînement analogue et raccourcir leur chronologie rpimitive, pour empêcher qu'elle ne s'allongeât indéfiniment comme celle des gentils.

Quoi qu'il en soit, c'est dans les chiffres partiels de l'existence de chacun des patriarches jusqu'à la naissance de son fils aîné et dans le chiffre général de leur totalisation, que la divergence devient absolue entre les trois récensions de la *Genèse* hébraïque, grecque et samaritaine. Le système le plus ancien des trois paraît bien positivement être celui qu'a conservé le texte hébreu (1). Il compte 1656 ans de la création de Âdâm au déluge. Dans un travail infiniment ingénieux, je dirais presque trop ingénieux, M. Oppert (2) s'est efforcé d'établir que ce chiffre dérive de celui de la tradition chaldéenne, tel que le donne Bérose, et qu'on l'a obtenu en mettant une

(1) Sur ce point, voy. Raschka, *Die Chronologie der Bibel im Einklange mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrier*, a. 2-10.

(2) *Annales de philosophie chrétienne*, 1877, p. 237 et suiv.; *La Chronologie de la Genèse*, Paris, 1878.

semaine là où les Chaldéo-Babyloniens comptaient 5 ans. En effet, remarque l'éminent assyriologue, « les deux nombres 432000 et 1656, divisibles par 72, sont comme 6000 à 23. Mais 23 ans sont 8400 jours ou 1200 semaines (1). Donc 6000 ans équivalent à 1200 semaines ; donc un lustre, 5 ans, 60 mois (ou un sosse de mois), équivaut à une semaine biblique. » La concordance est des plus séduisantes, et pourtant à la réflexion un doute s'élève à l'esprit. Ces calculs de semaines ont en effet pour base l'année tropique de 365 jours 1/4 (2), et ils ne seraient plus exacts si l'on employait l'année lunaire de 354 jours, la seule dont on trouve la trace dans les livres bibliques, ou l'année chaldéo-babylonienne de 360. La première donnerait pour 23 ans 8142 jours ou 1163 semaines (3), et pour 1656 ans 83746 semaines (4) ; la seconde pour 23 ans 8280 jours ou 1182 semaines (5), et pour 1656 ans 85165 semaines (6).

Quelle qu'en ait été, du reste, l'origine, la réduction de la durée de l'âge antédiluvien à 1656 ans par

(1) Exactement 8400.57 jours ou 1200.08 semaines avec l'année astronomique réelle, 8400.75 jours ou 1200.10 semaines avec l'année tropique de 365 jours 1/4, la seule à la connaissance de laquelle se soient élevés les anciens.

(2) Le chiffre absolument précis, pour 1656 ans, serait 86407 semaines et 5 jours. Mais dans un calcul de ce genre il serait tout naturel de le voir ramené au nombre rond de 86400.

(3) Exactement 1163 semaines et 1 jour.

(4) Exactement 83746 semaines et 2 jours.

(5) Exactement 1182 semaines et 6 jours.

(6) Exactement 85165 semaines et 5 jours.

le procédé dont nous constatons l'emploi dans le texte hébraïque de la *Genèse*, tandis que les chiffres totaux de la vie des patriarches n'étaient pas modifiés, a produit l'accumulation des plus singulières invraisemblances. Âdâm se trouve par là n'être mort que 122 ans avant la naissance de Nôa'h et Schêth 10 ans avant cette même naissance, et lorsque Nôa'h meurt à son tour, Abrâhâm est âgé déjà de 58 ans (1). Les auteurs de la version alexandrine, dite des Septante, voulurent porter remède à cette improbabilité d'une chronologie que l'on tendait dès lors à prendre au pied de la lettre. Pour y arriver, ils eurent recours à un remaniement des chiffres de l'hébreu, tellement manifeste et tellement systématique que saint Augustin en disait déjà *nec casum redolet sed industriam*, et qu'il en incriminait la bonne foi (2), tout en l'attribuant à un interpolateur plus récent, par respect pour la mémoire des traducteurs et pour la légende qui les représentait comme miraculeusement inspirés (3). Comme l'a reconnu le grand évêque d'Hippone, le procédé employé ici a consisté essentiellement à ajouter 100 ans à tous les nombres que donnait le texte hébraïque pour l'existence de chacun

(1) Quant à Schêm, les chiffres du texte hébreu ne le font mourir qu'au temps de Y'aqôb, 35 ans après la mort d'Abrâhâm.

(2) *De civit. Dei*, xv, 13, 1-3.

(3) *Nam Septuaginta interpretes, laudabiliter celebratos viros, non potuisse mentiri... Credibilius ergo quis dixerit, cum primum de bibliotheca Ptolemaei describi ita coeperunt, tunc aliquid tale fieri potuisse in codice uno, scilicet primitus inde descripto, unde jam latius emanaret, ubi potuit quidem accidere etiam scriptoris error.*

des patriarches jusqu'à la naissance de leur premier fils, sauf en ce qui est de Methoûschela'h, pour lequel les Septante raccourcissent, au contraire, le chiffre de 20 ans, et de Lemech, pour lequel ils ne le grossissent que de 6. De cette manière, ils arrivent pour la durée totale de l'époque antédiluvienne à un nombre de 2242 ans (1), que l'on est en droit de considérer comme ayant été cherché d'après une idée préconçue. En effet, ainsi que M. l'abbé Vigouroux (2) s'en est aperçu le premier, la clé du nombre total de la période antédiluvienne nous est fournie par un passage de Suidas (3) : « 120 sares, suivant le calcul des Chaldéens, font 2222 (corr. 2220) ans,

(1) Si les Septante ont cherché à éviter certaines invraisemblances des chiffres hébreux, ils sont tombés à leur tour dans une bien plus étrange impossibilité ; d'après leurs nombres, Methoûschela'h aurait survécu de 14 ans à la date du déluge, auquel on ne dit pas pourtant qu'il ait échappé. De là la correction qui se voyait dans certains manuscrits dont nous parle saint Augustin (*De civit. Dei*, XV, 13, 3; cf. *Quaest. in Heptateuch.*, I, 2), qui a été adoptée par Jules l'Africain et par saint Épiphane (*Adv. haeres.* I, 4), et qui consista à rétablir pour Methoûschela'h le chiffre de l'hébreu (187 ans au lieu de 167), donnant ainsi un total de 2262. C'est à un total presque pareil, 2264 ans (Euseb., *Praepar. evangel.*, IX, 21, *sub fin.*), que s'était arrêté le chronographe juif Démétrios, qui écrivait sous Ptolémée Philopator (Clem. Alex., *Stromat.*, I, 21) ; mais nous ne possédons plus ses chiffres partiels. Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités judaïques*, a combiné l'adoption des nombres des Septante jusqu'à Yered avec celle des nombres de l'hébreu pour 'Hanôch, Methoûschela'h et Lemech, obtenant par là un total de 2156 ans, dont se rapproche beaucoup Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, I, 21, 23) énonçant un chiffre de 2148 ans, dont il ne donne pas, du reste, la répartition entre les différents patriarches.

(2) *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 2e édit., t. I, p. 212 et suiv.

(3) Au mot *σάροι*.

car le sare contient 222 (corr. 223) mois lunaires, ce qui équivaut à 18 ans et 6 mois. » La période à laquelle le sare est ici assimilé est sûrement le cycle de retour des éclipses de lune, 223 mois lunaires synodiques équivalant à 18 années tropiques de 365 jours 1/4, plus 11 jours 7 heures et 43 minutes, cycle dont l'antiquité est unanime à attribuer la découverte aux Chaldéens (1); et le renseignement, dans sa forme, n'est pas moins sûrement d'origine juive, car c'est seulement avec l'année juive de 354 jours que le cycle en question se trouve correspondre à 18 ans 213 jours (+ 19 heures et 43 minutes), c'est-à-dire, en nombre rond, à 18 ans 1/2. Multiplié par 120, le nombre des sares admis par la tradition chaldéenne que venait de vulgariser Bérose, ce chiffre rond donne 2220 ans; mais si c'est la durée exacte du cycle de 223 mois synodiques que l'on multiplie, on obtient un total de 2232 années lunaires de 354 jours (+ 170 jours et 14 heures). L'idée d'avoir substitué aux sares de 3600 ans une période astronomique savante et reconnue pour être d'origine chaldéenne, a en soi-même un raffinement qui porte bien l'empreinte de l'esprit alexandrin. Il est vrai qu'entre le résultat de cette multiplication par 120 du cycle de retour des éclipses de lune et le chiffre total donné par la version des Septante pour la période antédiluvienne, il

(1) Ptolem., *Almagest.*, IV, p. 215, ed. Halma; Gemin., *Elem. astron.*, 15, p. 62, ed. Petau; Plin., *Hist. nat.*, II, 10; voy. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. I, p. 206.

reste toujours une différence de 20 ou de 10 ans suivant la manière plus ou moins précise dont on pose le nombre à multiplier. Mais c'est là que nous devons reconnaître cette *industria,* cette *astutia* que saint Augustin reproche aux auteurs des chiffres de la version grecque. L'addition de 20 ou de 10 ans constitue bien la légère altération du nombre qu'il fallait attendre à voir mise en œuvre pour *démarquer* les calculs, si l'on nous permet d'employer cette expression vulgaire, pour dissimuler l'emprunt fait à une source de la gentilité, à la tradition des Chaldéens. Et nous arrivons ainsi à dire, avec le grand docteur de l'Église d'Afrique, *astutius factum est ut illa occultaretur industria* (1). Une phrase de Flavius Josèphe montre d'ailleurs combien les Juifs de son temps étaient préoccupés d'une liaison entre les énormes vies attribuées aux patriarches antédiluviens et les périodes cycliques et astronomiques. « Ce n'est pas seulement, dit-il, à cause de leur vertu que Dieu leur accorda de vivre si longtemps, mais aussi dans l'intérêt de l'astrologie et de la géométrie, dont ils furent les inventeurs, car ils n'auraient pas pu arriver à établir aucune pronostication exacte s'ils n'avaient pas vécu au moins 600 ans, terme dans lequel s'accomplit la révolution de la grande année (2). »

Si les nombres de la version des Septante nous

(1) Saint Augustin., *De civit. Dei*, xv, 13, 3.
(2) *Antiq. jud.*, I, 3, 9.

offrent un allongement systématique de ceux du texte hébreu, les nombres de la récension samaritaine en sont, au contraire, un raccourcissement. Du temps de saint Jérôme, les meilleurs manuscrits des Samaritains donnaient exactement les mêmes chiffres que la récension hébraïque (1) ; mais ceux qui ont fini par prévaloir dans la Bible samaritaine existaient déjà dans d'autres manuscrits, d'après lesquels Eusèbe les cite (2). Ils retranchent 100 ans des années attribuées à Yered avant la naissance de son fils 'Hanôch, 120 ans de celles de Methoûschela'h (3) et 129 de celles de Lemech. Grâce à ces suppressions, la durée totale de la période antédiluvienne est de1307 ans. Ici encore l'origine de la combinaison chronologique artificielle qui a présidé au raccourcissement est transparente ; mais l'élément générateur n'en a plus été puisé à des sources étrangères. Il est exclusivement juif, et c'est le cycle des années sabbatiques. En effet, avec le chiffre de 1307 ans de la création au déluge, la naissance d'Arphakschad, celui des fils de Schêm d'où descendent les Hébreux, 2 ans après le déluge (4), tombe exactement dans la 187e année jubilaire depuis l'apparition du premier homme. De plus, comme la récension samaritaine compte 1017 ans du déluge à la vocation d'Abrâhâm (5), ce dernier événement coïncide

(1) Saint Hieronym., *Quaest. in Genes.*, 5, 25.
(2) *Chron. armen.*, I, 16, 11.
(3) Ou 100 ans juste de celles que lui attribuent les Septante.
(4) *Genes.*, XI, 10.
(5) 942 ans du déluge à la naissance d'Abrâhâm ; voy. Raschka, *Die Chronologie der Bibel*, p. 11 et suiv.

avec la 145e année sabbatique après la naissance d'Arphaksehad, la 332e à partir de la création de Âdâm. Aussi, dans l'établissement du calcul de l'ère mondaine qu'ils ont adoptée au Moyen-Âge, les Juifs ont-ils adopté, pour la période d'avant le déluge, les chiffres du texte samaritain, à la place de ceux que contient leur propre texte de la Bible (1).

On le voit, les computs cycliques qui présidèrent aux remaniements par suite desquels les chiffres de la version des Septante et de la récension samaritaine furent tirés des chiffres plus anciens du texte hébreu, eurent en vue la durée totale de l'âge antédiluvien. Pour ce qui est des chiffres de détail, c'est d'une façon tout à fait arbitraire que l'on fit porter les additions et les retranchements sur les nombres de tels patriarches plutôt que sur ceux de tels autres. Il est assez probable qu'il en avait été de même dans le premier travail d'abrégement des nombres originaires du « Livre des générations de Âdâm, » d'où étaient sortis ceux du texte hébraïque de la *Genèse,* tel que nous le possédons.

Il doit y avoir là, d'ailleurs, des combinaisons cherchées de nombres dont nous ne sommes pas en mesure de pénétrer l'intention, mais dont les chiffres énoncés au sujet de 'Hanôch rendent l'existence manifeste. Mais ici nous nous heurtons à une matière encore absolument inconnue. Jusqu'ici l'on ne sait rien des spéculations raffinées, compliquées et singu-

(1) Raschka, p. 333.

lières sur la valeur des nombres, auxquelles les Chaldéo-Babyloniens avaient donné un si grand développement, qui de Babylone avaient rayonné sur la plus grande partie de l'Asie antérieure, et que plus tard les *Chaldaei* astrologues, disciples dégénérés, mais directs des doctrines de l'antique sacerdoce chaldéen, firent pénétrer jusqu'à Rome, au temps où Horace (1) détournait Leuconoé de consulter les nombres babyloniens, *nec babylonios tentaris numeros*. Parmi les documents cunéiformes si nombreux que M. Rassam vient de rapporter au Musée Britannique, à la suite de sa dernière mission en Assyrie et à Babylone, il y a plusieurs tablettes entièrement remplies de nombres de ce genre, avec l'indication du sens qu'on y attachait. Il y a lieu d'espérer que, lorsqu'elles seront publiées, lorsqu'elles auront été l'objet des études de la science, un coin au moins du voile qui couvre encore ce côté de la culture de l'Asie ancienne se trouvera soulevé.

Ce n'est, du reste, que dans les réductions artificielles opérées sur l'ancien chiffre total de la généalogie des Schêthites que l'on est en droit jusqu'à présent de soupçonner des combinaisons auxquelles les chiffres chaldéens, tels que nous les connaissons par les fragments de Bérose, ont servi de point de départ; et ce n'est même que dans le nombre total substitué par les Septante à celui du texte hébreu que l'on peut montrer d'une manière

(1) *Od.*, I, 11, v. 2.

tout à fait affirmative un raccourcissement systématique du nombre total que les Chaldéens admettaient pour la période antédiluvienne, raccourcissement obtenu sans changer les facteurs numéraux de la multiplication, mais en substituant comme unité de temps une mesure notablement plus courte. Pour ce qui est de l'ancien chiffre, que je crois retrouver dans l'addition des nombres totaux de vie des dix patriarches, et aussi pour ce qui touche à l'établissement de ces nombres partiels, la critique doit admettre la possibilité de deux hypothèses : ou bien des spéculations numérales propres aux Hébreux ou personnellement aux écrivains sacrés, ce que M. Nœldeke (1) appelle « une chronologie exacte qui ne repose pas plus sur la tradition historique que sur la tradition mythique, mais qui résulte en réalité des calculs du narrateur; » ou bien un emprunt extérieur fait à d'autres qu'aux Chaldéo-Babyloniens, à des peuples plus voisins des Hébreux. Ainsi les 365 ans de la vie de 'Hanoch ne se retrouvent en aucune façon dans la tradition chaldéenne; et pourtant il est difficile de ne pas croire que la donnée en provient d'une nation qui assimilait le septième des patriarches antédiluviens à une personnification solaire. Les thôledôth primitives des Phéniciens, dont nous n'avons qu'une idée bien imparfaite par les lam-

(1) *Histoire critique de l'Ancien Testament*, trad. française, p. 11.

beaux mutilés qui nous en sont parvenus sous le nom de Sanchoniathon — lambeaux où nous avons pourtant trouvé à relever de nombreux points de contact avec les généalogies de la *Genèse* et avec la tradition chaldéenne — attribuaient aussi aux premiers ancêtres de l'humanité des vies prodigieusement longues et employaient des nombres cycliques pour évaluer la durée des âges primordiaux. Josèphe (1) nous l'atteste, en invoquant le témoignage des écrivains grecs qui avaient traité spécialement des antiquités de la Phénicie, quand il dit, après avoir essayé de donner des raisons rendant nécessaire que les premiers hommes vécussent au-delà de la « grande année » de 600 ans ; « J'en ai pour témoins tous ceux des Grecs et des Barbares qui ont écrit sur les antiquités. Car Manéthon, qui a composé les annales de l'Égypte ; Bérose, qui a rassemblé les traditions chaldéennes ; Môchos, Hestiaios, et aussi Hiéronyme l'Égyptien, les auteurs d'histoires phéniciennes, sont pleinement d'accord avec ce que je dis. » Malheureusement il ne rentrait pas dans le plan de Josèphe d'exposer la chronologie phénicienne primitive, d'après les écrivains auxquels il se réfère. Il résulte seulement de ce qu'il en dit que les nombres en étaient de la même nature que ceux de Bérose et que ceux de Manéthon pour les dynasties des dieux, des demi-dieux et des héros. Car là aussi nous trouvons une

(1) *Antiq. jud.*, I, 3, 9.

série d'énormes chiffres cycliques, qui déroulent leurs périodes avant l'ouverture des temps proprement historiques. Ces chiffres de la chronologie mythique égyptienne ne nous sont jusqu'ici que très-imparfaitement connus, trop peu pour que l'on puisse tenter de dire quelque chose de satisfaisant sur le principe de leur construction (1); ceux de Manéthon eux-mêmes sont arrivés jusqu'à nous dans un état d'incertitude et d'altération profonde; ceux du papyrus de Turin sont détruits; les seuls sur lesquels on puisse tabler avec quelque confiance sont ceux qu'on lit dans les narrations mythologiques qui ont été gravées à l'époque des Ptolémées sur les murailles du temple d'Edfou (2). Il faut attendre quelque découverte nouvelle, telle que serait celle d'un canon royal analogue à celui de Turin, mais cette fois en bon état, avant de pouvoir entreprendre une recherche sérieuse du principe des périodes cycliques par lesquelles l'Égypte faisait commencer ses annales. Du reste, nous n'avons pas même à effleurer ici cette question encore si obscure. Le principe de la chronologie mythique égyp-

(1) Dans son livre intitulé : *Manetho und die Hundssternperiode* (Berlin, 1845), Boeckh a échafaudé des constructions ingénieuses, mais reposant sur une base trop fragile, pour expliquer cycliquement les nombres de Manéthon. Les travaux de Bunsen (*Ægyptens Stelle in der Weltsgeschichte,* Hambourg et Gotha, 1845-1857) et de M. Lepsius (*Chronologie der Ægypter*, Berlin 1849) ont ajouté quelques éléments de plus à la question, mais son loin d'en avoir encore fourni la solution certaine.

(2) Ed. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus, recueillis dans le temple d'Edfou*, Genève, 1870.

tienne était certainement tout autre que celui de la chronologie chaldéenne (1) ; et elle n'a eu aucune influence sur les chiffres de la Bible, pas plus que n'en ont eu les périodes cycliques encore plus énormes des Indiens. Et surtout nous ne tenterons pas l'entreprise impossible, disons même puérile, qui a séduit quelques modernes et qui jadis conduisit Panodore à de si étranges systèmes, de ramener à des proportions vraisemblables ces chronologies mythiques, d'y chercher de l'histoire ou même seulement de ramener à un point de départ commun la chronologie mythique des Chaldéens et celle des Égyptiens.

Après les phrases que nous avons citées, Josèphe ajoute : « Hésiode, Hécatée, Hellanicos, Acousilaos, et aussi Ephore et Nicolas (de Damas), racontent également que les anciens hommes vivaient 1000 ans. » La mention d'Hésiode fait évidemment allusion à ce qui est dit dans *Les œuvres et les jours* (v. 130) que les hommes de l'âge d'argent restaient 100 ans auprès de leurs mères à l'état d'enfants. Au reste, la théorie, acceptée par Hésiode et dont nous avons déjà parlé dans notre chapitre II, des quatre âges du monde qui se succèdent en empirant, emportait nécessairement l'idée d'une décroissance de la vie humaine à chaque âge, telle que nous la voyons

(1) Les computs cycliques des Chaldéens sont basés sur l'échelle des sosses, nères et sares, de 60, 600 et 3600 ans ; ceux des Égyptiens sur la période sothiaque de 1460 ans. Celle-ci n'a jamais été connue ni usitée dans la Chaldée.

exprimée dans les Lois de Manou (1), dans lesquelles cette décroissance est représentée par la proportion de 4, 3, 2, 1. Les autres références aux *archéologues* de la Grèce se rapportent à des ouvrages aujourd'hui perdus; Eusèbe (2) et le Syncelle (3) les répètent de la même façon. Elles ont trait évidemment (4) à des récits comme ceux des Arcadiens, qui, d'après Éphore (5), faisaient vivre 300 ans quelques-uns de leurs anciens rois mythiques, de ceux qu'ils appelaient προσέληνοι, « antérieurs à la lune » ou plutôt « antérieurs au calcul des lunaisons. » Hellanicos, dans ce genre, racontait que ceux des Épéens que la tyrannie de Salmonée avait conduits à émigrer de l'Élide et à s'établir en Étolie, avaient pendant plusieurs générations, dans les âges héroïques, vécu 200 ans (6); Damastès de Sigée ajoutait même que l'un d'eux avait atteint 300 ans (7). Pline (8) et Valère Maxime (9) ont groupé un certain nombre d'exemples analogues, pris de toutes mains. Ils n'appartiennent pas tous à la Grèce, et l'on y voit, par exemple, que les Illyriens, au dire de Cornelius Alexander, comptaient

(1) I, 68-86.
(2) *Praepar. evangel.*, IX, 13, p. 415.
(3) *Chronograph.*, p. 43.
(4) Voy. Sturz, *Hellanici Lesbii fragmenta,* p. 153 et suiv.
(5) *Ap.* Censorin., *De die nat.,* 17.
(6) Valer. Maxim., VIII, 13, ext., 6; Plin., *Hist. nat.,* VII, 48, 49.
(7) *Ap.* Valer. Maxim., *l. c.*
(8) *Hist. nat., l. c.*
(9) VIII, 13, ext.

comme leur ancêtre Dathon ou Dandon, qui avait vécu 500 ans sans vieillir, puis que les Thyniens, suivant le *Périple* de Xénophon de Lampsaque, ouvraient leurs listes royales par un prince qui avait eu 600 ans de vie, durée dépassée encore par les 800 ans d'existence de son fils. Ce sont là autant de témoignages de la croyance, que l'on retrouve chez tous les peuples, à une extrême longévité chez les premiers ancêtres de la race humaine. Mais cette croyance n'y a pas pris, et ne semble avoir jamais revêtu chez les Grecs la forme d'une chronologie prétendant à l'exactitude, de nombres cycliques savamment enchaînés. Il est même à remarquer que Pline et Valère Maxime, qui ont eu sous les yeux les mêmes auteurs hellènes que Josèphe, ne semblent pas y avoir trouvé mention de ces vies de 1000 ans dont parle l'historien des Juifs.

CHAPITRE VII

LES ENFANTS DE DIEU ET LES FILLES DES HOMMES.

La suite de nos études nous amène maintenant à aborder l'examen du passage qui, dans la première partie de la *Genèse,* est véritablement la *crux interpretum.* Ce morceau, qui, d'après son style et le caractère de sa rédaction, provient manifestement de la source jéhoviste, est d'une physionomie étrange et toute particulière. Il a une couleur mythique plus prononcée que tout autre morceau du Pentateuque. Sans parler des difficultés grammaticales considérables qui y rendent douteuse l'explication de quelques phrases, et où les traductions les plus généralement adoptées ne semblent pas toujours les meilleures (1), la nature étrange des faits que l'on est obligé d'ad-

(1) La meilleure discussion de ces difficultés grammaticales est celle de M. Schrader : *Ueber Sinn und Zusammenhang des Stückes von den Sœhnen Gottes,* dans *Studien zur Kritik und Erklœrung der Biblischen Urgeschichte.* (Zurich, 1863), p. 61-113. J'adopte en général les mêmes interprétations que ce savant, et sa rigoureuse étude philologique me dispensera de revenir à mon tour sur quelques-uns de ces points de détail.

mettre si l'on prend ce récit au pied de la lettre, comme une histoire réelle et révélée, a conduit beaucoup de commentateurs à torturer le texte et à s'écarter de son sens naturel pour échapper aux conséquences qu'il aurait impliquées. Il n'y a donc pas pour ce passage d'interprétation traditionnelle, dont la constance et l'unanimité s'imposent à celui qui l'étudie aujourd'hui. La tradition n'est pas arrivée à se fixer; l'interprétation prédominante a varié suivant les époques, et trois principaux systèmes, soutenus par des autorités égales et absolument divergentes entre eux, se sont partagés les docteurs juifs et chrétiens. La critique se trouve donc ici dans une position de complète liberté vis-à-vis des expressions du texte, qu'elle n'a qu'à discuter en elles-mêmes.

La difficulté fondamentale roule sur le sens réel des deux expressions de *benê haélohîm* et *benôth hââdâm,* « les fils de Dieu » et « les filles de l'homme, » désignant les deux classes de personnages entre lesquels l'union est dans ce récit représentée comme impie et réprouvée de Dieu, comme l'un des facteurs les plus actifs de la corruption générale de l'humanité, qui finit par attirer sur elle le déluge.

Les Targoumim, aussi bien celui d'Onqelôs que celui du pseudo-Jonathan, la version grecque de Symmaque, la version samaritaine, la traduction arabe de Saadiah et aussi celle que l'on désigne sous le nom d'*Arabs Erpenii,* entendent, dans *Genes.,* VI, 2 et 4, *benê hâélohîm* comme signifiant « les enfants

des princes, des grands, » qui se seraient dégradés en contractant des mariages avec des filles d'une condition inférieure, auxquelles s'appliquerait la désignation de *benôth hââdâm*. Cette interprétation est celle que soutiennent aussi Aben-Ezra, Raschi, et qui est devenue, grâce à l'autorité de ces docteurs, générale depuis le Moyen-Age dans ce que l'on peut appeler le judaïsme orthodoxe (1). Elle a été adoptée par un petit nombre seulement de théologiens chrétiens des siècles modernes, chez les catholiques par Molina, chez les protestants par Jean Mercier, Varenius, Selden et Conrad Vorst. Plus récemment encore, elle a été renouvelée par Schiller (2) et par Keil (3). Mais l'immense majorité des exégètes, rationalistes ou orthodoxes de toutes les communions, la rejettent ; et elle est, en effet, inadmissible aussi bien au point de vue de la philologie qu'au point de vue du bon sens, car de simples mariages inégaux ne sauraient avoir le caractère de réprobation que le livre sacré inflige aux unions entre les « fils de Dieu » et les « filles de l'homme, » et encore moins être représentés comme donnant naissance à une progéniture extraordinaire. C'est en vain qu'on a es-

(1) Sur les principales autorités anciennes en faveur de cette opinion, voy. Keil, *Ueber Genes. VI, 1-4*, dans la *Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche* de Rudelbach et Guericke, 1855; Delitzsch, *Commentar über den Genesis*, 3e édit., p. 231.

(2) *Werke*, t. X, p. 401.

(3) Dans la *Zeitschrift* de Rudelbach et Guericke, 1855, p. 241. Il a ensuite abandonné cette opinion : *Genesis und Exodus*, p. 80 et suiv.

sayé de la justifier en recourant à *Psalm.*, LXXXII, 6 :

« J'avais dit : Vous êtes des dieux,
vous êtes tous des fils du Très-Haut. »

Ce passage n'a rien à voir avec celui de la *Genèse; benê 'eliôn* y est un prédicat, que l'on peut même envisager comme impliquant une comparaison avec les anges, ainsi que l'entendent les Targoumim ; ce n'est pas l'appellation propre d'une classe spéciale d'êtres, comme notre *benê hâelohîm*. Plus séduisant au premier abord serait le rapprochement avec *Psalm.*, XLIX, 3, où l'opposition de *benê âdâm* et de *benê îsch* désigne certainement la foule du vulgaire et les grands (1). Mais ce n'est là qu'une application de l'opposition, si fréquente dans la Bible (2), des deux termes qui servent à dénoter l'idée d' « homme, » *âdâm* et *îsch*, employés avec la même nuance de signification qu'en grec ἄνθρωπος et ἀνήρ (3). Ceci tient à ce que *âdâm* est le nom le plus générique de l'homme. Mais il en résulte aussi qu'opposé à *elohîm*, *âdâm* ne peut désigner que l'humanité dans son acception la plus générale et la plus étendue, et non pas une classe spéciale des hommes. Le dualisme des *benê hâelohîm* et des *benê hââdâm* est tout autre chose que celui des *benê âdâm* et

(1) Cf. *Prov.*, VIII, 4.

(2) *Is.*, II, 9; V, 3; cf. *Psalm.*, LXXXII, 7; Is., XXIX, 21. — En revanche, dans d'autres endroits, *âdâm* et *îsch* sont employés comme synonymes dans le parallélisme poétique ; *Job*, XXXV, 8; *Is.*, XXXI, 8; LII, 14; *Mich.*, V, 6; *Psalm* , LXII, 10; *II Reg.*, VII, 10

(3) Voy. Gesenius, *Thesaur.*, t. I, p. 24.

des *benê îsch*, et ne peut y être en aucune façon assimilé.

Cette interprétation doit donc être absolument écartée, et encore plus la forme nouvelle, toute de fantaisie, sous laquelle Ritter et Schumann ont cru pouvoir la reproduire en voyant dans les « fils de Dieu » des hommes ayant des dons intellectuels extraordinaires, « à l'image de Dieu. »

De tous les systèmes mis en avant au sujet du difficile problème que nous étudions, s'il en était un auquel pût s'appliquer la qualification de représentant la plus ancienne tradition, celle qui a été léguée par le judaïsme aux premiers chrétiens, ce serait certainement le système qui voit des anges dans les *benê hâelohîm*.

Une partie des manuscrits anciens de la version des Septante, dans *Genes.*, VI, 2 et 4, avaient ἄγγελοι τοῦ θεοῦ au lieu de υἱοὶ τοῦ θεοῦ (1), et il paraît positif que c'était là ce que portait originairement le texte des traducteurs alexandrins. Aussi tous les Pères de l'Église les plus anciens, comme saint Justin, Tatien, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Cyprien et Lactance, comme aussi plus tard saint Ambroise et Sulpice Sévère, lisant la Bible dans le grec et y trouvant cette expression, admirent que la *Genèse* parlait d'unions coupables entre des anges descendus sur la terre et les filles des hommes. C'est aussi l'interprétation qu'adoptè-

(1) S. Augustin., *De civ. Dei*, XV, 23.

rent, chez les Juifs, Philon (1), Josèphe (2), l'auteur du *Livre des jubilés* (3), et aussi le judéo-chrétien Théodotion (4). Elle est développée sous la forme d'un récit complet et d'une grande poésie dans le Livre d'Hénoch (5), l'une des plus remarquables entre les Apocalypses juives non canoniques. D'après ce livre, les anges commis par Dieu à la garde de la terre, les Egrégores (6) ou Vigilants, se laissèrent séduire par la beauté des femmes, tombèrent avec elles dans le péché de fornication, qui les fit définitivement exclure du ciel, et donnèrent naissance à une race de géants de 3,000 coudées de haut, ainsi qu'à de nombreux démons (7).

(1) *De gigant.*, 2, p. 358, ed. Mangey.

(2) *Antiq. jud.*, I, 3, 1.

(3) *Liber Jubilaeorum aethiopice, edidit Dillmann* (Kiel, 1859), VII, p. 31; voy. la traduction qu'en a donnée M. Dillmann dans les *Jahrbücher* d'Ewald, t. II, p. 248.

(4) Saint Jérome dit que si Théodotion avait écrit υἱοὶ τοῦ θεοῦ, c'était *deos intelligens angelos sive sanctos.*

(5) *Liber Henochi aethiopice, edidit Dillmann* (Leipzig, 1851), traduction par le même (*Das Buch Henoch*, Leipzig, 1853), VII, 10; XII, 5; XV, 2, 63 et 85.

(6) C'est le terme employé par Aquila et Symmaque pour rendre l'araméen *'îr* de Daniel (IV, 13 et suiv.), qui s'applique tantôt à de bons anges gardiens (spécialement aux archanges dans la liturgie syriaque), tantôt à de mauvais anges, à des démons (Castel, *Lexic. syriac.*, p. 649; Scaliger, *Ad Euseb. Chron.*, p. 403; Gesenius, *Thesaur.*, t. II, p. 1006).

(7) Dans la Hagadah juive postérieure, cette donnée enfante de nombreuses histoires épisodiques, comme celle de la chute des anges Schamchozai et 'Azazêl, publiée par Jellinek dans son *Midrasch abchir*. La *Bereschith rabbah* (sur *Genes.*, VI, 2) compte aussi 'Azazêl comme le pire des anges corrompus au contact des femmes et devenus des démons; elle en fait l'inventeur de la parure exagérée et du fard, et l'assimile au 'Azazêl dont il est ques-

Cette histoire de la chute des Egrégores est acceptée et racontée avec développement par Tertullien (1), Commodien (2) et Lactance (3). Il y a plus : au moins un passage positif du Nouveau Testament vient appuyer pour le chrétien une semblable manière d'entendre le texte de la *Genèse*. L'épître de saint Jude, qui s'appuie sur le livre d'Hénoch et y fait un emprunt formel dans ses v. 14 et 15, parle de ce péché des anges et compare leur fornication au crime de Sodome et de Gomorrhe (v. 6 et 7); et il est probable que c'est à la même histoire que fait allusion également la deuxième épître de saint Pierre (4).

Mais des scrupules vinrent ensuite aux docteurs chrétiens sur les conséquences que pouvait entraîner l'interprétation jusqu'alors admise au sujet des « fils de Dieu. » On la trouva en contradiction avec les paroles du Christ qui nie tout sexe aux anges (5).

tion dans *Levitic.*, XVI, 8. Voy. encore Bochart, *Hierozoïcon,* l. II, c. LIV, t. I, p. 652 et suiv., édit. de Londres, 1663; Sennert, *Dissertatio historico-philologica de gigantibus* (Wittemberg, 1663), chap. III.

(1) *De cult. femin.,* I, 2; II, 10.

(2) *Instruct. III*, *Cultus daemonum.*

(3) *Div. instit.,* II, 14; *Testam. patriarch.*, 5.

(4) II, 4. Pris isolément, le verset pourrait être entendu, comme on le fait souvent, de la chute primordiale des anges rebelles, dont il est formellement parlé dans *I Tim.*, III, 6. Mais l'ensemble du contexte est plutôt de nature à faire penser qu'il s'agit d'une allusion à *Genes.*, VI, 1-4; car le verset en question est immédiatement suivi (v. 5) de la mention du déluge, qui semble être présenté comme une conséquence du péché des anges; puis vient (v. 6) le même rapprochement avec le crime de Sodome et de Gomorrhe que dans saint Jude.

(5) Matth., XXII, 30; Marc., XV, 25; Luc., XX, 34.

A dater du IV[e] siècle cette manière de voir fut donc généralement condamnée. Saint Cyrille d'Alexandrie (1) la déclare absurde au suprême degré, ἀτοπώτατον; Théodoret (2) pense qne pour la soutenir il faut avoir perdu le sens. Philastre (3) la qualifie d'hérésie, et saint Jean Chrysostôme (4) de blasphême. Ces sévérités de langage envers une opinion qui avait été celle de tous les Pères des premiers siècles étonnent un peu et montrent combien l'opinion chrétienne avait changé sur le sens du passage de la *Genèse*.

L'interprétation qui fut la plus généralement admise à partir du IV[e] siècle voit dans les « fils de Dieu » les descendants de Schêth, décorés de ce titre comme appartenant à la race choisie et jusque là fidèles à un culte de vérité, dans les « filles de l'homme » les femmes de la lignée de Qaîn. Cette explication apparaît pour la première fois dans le roman des *Reconnaissances* pseudo-clémentines, lié à un système tout ébionite, où l'opposition des fils de Dieu et des fils de l'homme est le prototype de l'antagonisme entre Pierre et Paul. Le premier orthodoxe qui semble l'avoir admise est Jules l'Africain, dans sa Chronique (5), écrite pendant la première moitié du III[e] siècle. Mais c'est ensuite

(1) *Contr. Julian.*, 9.
(2) *Quaest. in Genes.*, 47.
(3) *Adv. haeres.*, 108.
(4) *Homil. XXII, in Genes.*
(5) Voy. son texte dans Routh, *Reliquiae*, t. II, p. 127.

l'interprétation à laquelle se rangent, parmi les Orientaux, saint Ephrem et l'auteur du *Livre d'Adam* chrétien (1), dans l'Eglise grecque, Théodoret (2), saint Cyrille (3), saint Jean Chrysostôme (4), dans l'Église latine saint Augustin (5) et saint Jérome. Ce sont là de bien grandes autorités, et l'on n'a pas lieu d'être surpris que les théologiens catholiques du Moyen-Age les aient suivies en général, en même temps que, parmi les Juifs, Moïse Maïmonide (6) adoptait la même explication. C'est aussi celle à laquelle se sont rangés, au XVI[e] siècle, les réformateurs, Luther, Mélanchthon et Calvin (7). Et de nos jours elle a encore trouvé des défenseurs convaincus, habiles et pleins de science, dans Hävernick (8), Ebrard (9),

(1) Traduit par M. Dillmann dans les *Jahrbücher* d'Ewald, t. V, p. 1-144. L'auteur du *Livre d'Adam* fait même de la polémique contre les partisans de l'opinion qui voit des anges dans les *benê hâelohîm* (p. 100).

On peut voir dans Abou-l-Faradj (*Histor. dynast.*, p. 7 et 8, éd. Pococke) tout le roman que les chrétiens orientaux avaient fini par combiner sur cette donnée. Cf. encore Suid., v. Σὴθ et μαιγαμίας; Cedren., *Histor. compend.*, p. 10.

(2) *Quaest. in Genes.*, 47.

(3) *Contr. Julian.*, 9.

(4) *Homil. XXII, in Genes.*

(5) *De civit. Dei*, XV, 23.

(6) *Morê nebouschîm*, I, 14.

(7) Calvin dit même : *Vetus illud commentum de angelorum concubitu cum mulieribus sua absurditate abunde refellitur, ac mirum est doctos viros tam crassis et prodigiosis deliriis fuisse olim fascinatos.*

(8) *Einleitung ins Alte Testament*, t. I, 2[e] part., p. 218.

(9) *Christliche Dogmatik*, t. I, p. 286.

Hengstenberg (1), Kahnis (2), Bunsen (3) et surtout Keil (4), qui soutint à ce sujet une polémique des plus vives contre son collègue Kurtz (5).

Cependant cette manière d'entendre le texte me paraît en désaccord avec ses expressions mêmes, et les raisons philologiques intrinsèques qu'y ont opposées les plus habiles hébraïsants de notre siècle sont à mes yeux tout à fait décisives. Sans doute, quoi qu'en dise M. Schrader (6), de qui je m'écarte absolument sur ce point, l'opposition de la lignée maudite et de la lignée bénie, parmi les descendants de Âdâm, de la famille de Qaîn et de celle de Schêth, est fondamentale dans la conception biblique des temps antédiluviens ; je crois l'avoir montré dans les chapitres précédents. Cette opposition est, dès l'origine du monde, un type de celle qui existe entre Yïsraêl et les peuples

(1) *Die Sœhne Gottes und die Tœchter der Menschen*, dans l'*Evangelische kirchenzeitung,* 1858, nos 29 et 35-37 ; *Beitrœge zur Einleitung in das Alte Testament,* t. II, p. 331.

(2) *Luther. Dogmatik*, t. I, p. 246.

(3) *Bibelwerk,* 2e part. ; *Bibelurkunden,* t. I, p. 53.

(4) *Die Ehen der Kinder Gottes mit den Tœchtern der Menschen,* dans la *Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche* de Rudelbach et Guericke, 1855, p. 220-256; *Der Fall der Engel (Jud. 6 und II Pet. II, 4)*, dans le même recueil, 1856, p. 21-37.

(5) Les écrits de Kurtz sur cette question sont : *Die Ehen der Sœhne Gottes mit den Tœchtern der Menschen,* Berlin, 1857; *Die Sœhne Gottes in I Mos. VI, 1-4 und die sündigenden Engel in II Petr. II, 4-5 und Jud. 6. 7,* Mitau, 1858.

Voy. encore Engelhardt, *Die Ehen der Kinder Gottes mit den Tœchtern der Menschen*, dans la *Zeitschrift* de Rudelbach et Guericke, 1856, p. 401-412.

(6) *Studien zur Kritik und Erklœrung der biblischen Urgeschichte*, p. 65.

impies qui l'entourent. Une des grandes préoccupations de la Thôrâh est de maintenir la pureté de race absolue du peuple élu, d'empêcher les mariages avec des étrangères infidèles, source constante de corruption physique et morale. Dans ce cercle d'idées, qui domine toute la Bible, il eût été assez naturel de représenter l'alliance conjugale entre les Schêthites et les Qaînites comme aussi réprouvée de Dieu que celle qui se produisait entre les fils de Yisraêl et les filles des nations païennes, comme ayant été la principale cause de la corruption irrémédiable de la race d'abord bénie. Et en effet il ne saurait être douteux que les versets 1-4 du chapitre VI de la *Genèse*, tout en ayant trait à une perversion générale de l'humanité, visent principalement le moment où une corruption égale à celle de la descendance du maudit atteignit la race du fils pieux, soumise sans doute, elle aussi, à l'esclavage du péché par la faute du premier père de l'humanité, mais restée pendant quelques générations plus pure, la seule où l'on eût « commencé à invoquer par le nom de Yahveh (1). » C'est ainsi que l'histoire racontée dans ces versets devient une des causes qui amènent la réprobation de l'humanité tout entière, sauf le juste Nôa'h, et attirent sur elle le châtiment de la colère céleste.

On conçoit donc comment une interprétation qui cadrait si bien avec l'esprit général du Pentateuque a pu être adoptée, surtout par ceux qui ne s'attachaient

(1) *Genes.*, IV, 26.

pas à analyser mot à mot la lettre du texte, dans sa rédaction hébraïque. Mais si l'on se place à ce dernier point de vue, l'explication des *benê hâelohîm* et des *benôth hââdâm* par les fils de Schêth et les filles de Qaïn devient insoutenable. Ses défenseurs ont invoqué pour la justifier quelques passages poétiques où les justes, et spécialement Yisraêl, sont représentés métaphoriquement comme les enfants de Dieu. C'est ainsi qu'on dit, en s'adressant à Dieu, dans *Psalm.*, LXXIII, 15 :

« Si je disais : Je veux parler comme eux (les méchants),
voici, je trahirais la race de tes enfants. »

Dans *Deuteron.*, XIV, 1 et 2 :

« Vous êtes les enfants de Yahveh, votre Dieu. Vous ne vous ferez point d'incisions, et vous ne vous raserez point entre les yeux en l'honneur d'un mort (1).

« Car tu es un peuple saint pour Yahveh, ton Dieu; et Yahveh, ton Dieu, t'a choisi pour que tu fusses un peuple qui lui appartînt entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. »

Encore, dans le Cantique de Môscheh, *Deuteron.*, XXXII, 4 et 5 :

« Il est le rocher; irréprochable est son œuvre,
car toutes ses voies sont justes;
c'est un Dieu fidèle et sans iniquité,
il est juste et droit.

(1) Allusion aux rites païens du deuil de Tammouz-Adonis.

Ce qui a corrompu devant lui ceux qui ne sont plus ses enfants
c'est leur propre indignité,
race fausse et perverse. »

Et un peu plus loin (v. 19) :

« Yahveh l'a vu, et il a été irrité,
indigné contre ses fils et ses filles. »

Enfin, *Psalm.*, LXXX, 16, dit à Yahveh, en parlant de Yisraêl :

« Protège ce que ta droite a planté,
et le fils que tu t'es choisi! »

Mais ces passages, et quelques autres que l'on pourrait citer encore, sont tous d'une époque bien postérieure à la rédaction du document jéhoviste du Pentateuque et de la *Genèse* elle-même, et d'un style absolument différent. Il y a bien loin des métaphores de la poésie lyrique à une dénomination d'un caractère précis et spécifique, telle qu'est celle des *benê hâelohîm* dans notre texte, et surtout à une dénomination employée en prose. Dans le style de la simple prose historique, jamais cette expression ne sert à désigner les fils de Schêth, les hommes pieux ou même Yisraêl. Si l'écrivain sacré avait voulu parler ici des Schêthites et des Qaînites, il avait bien des moyens de les indiquer d'une façon plus claire, plus certaine, qui ne prêtât pas au doute et qui insistât sur la condamnation des mariages mixtes, à commencer par le plus simple et le plus clair de tous les moyens, celui de les nommer directement. Pour quiconque lit son texte attentivement, et en se déga-

geant de toute idée préconçue, il devient manifeste que par les mots *benê hâelohîm* il a entendu des êtres étrangers à l'humanité et supérieurs à elle. En effet, il est impossible de séparer l'expression de *benôth hââdâm* aux versets 2 et 4 de l'emploi de *hââdâm* au v. 1 et de *âdâm* au v. 3, où ce mot désigne incontestablement l'humanité dans son sens le plus général. Les *benôth hââdâm* sont les filles des hommes, *hââdâm,* « qui ont commencé à se multiplier sur la terre. » C'est le *âdâm* chez lequel, à la suite de ces faits, l'esprit de Dieu cesse de prévaloir, « parce qu'il est chair. » L'homme, *âdâm,* ne constitue donc pas ici une race antérieurement corrompue, comme serait celle des Qaînites, mais une race qui jusque-là a été plutôt pure, dans laquelle l'esprit de Dieu prévalait avant l'élément de corruption qu'y apportent les unions illicites avec les *benê hâelohîm,* déchus par le désir charnel qu'a fait naître en eux la beauté des filles des hommes et par ces unions mêmes.

C'est ce qu'a très-bien compris l'ingénieux et savant auteur du petit livre intitulé : *The genesis of the earth and man* (1), qui puise ici un argument en faveur de la thèse des Préadamites, renouvelée par lui avec beaucoup d'habileté, mais qu'il ne peut pas empêcher d'être en contradiction absolue avec l'esprit comme avec la lettre de la Bible. Pour lui les

(1) On peut, je crois, attribuer la paternité de ce livre à M. R. Stuart Poole, qui sur le titre se présente seulement comme éditeur.

benôth hââdâm sont les filles de l'humanité adamique, et c'est cette humanité que vient corrompre le mélange avec les *benê hâelohîm,* qu'il envisage comme les représentants de l'humanité préadamique (1). Afin de faire cadrer la donnée du mélange réprouvé de deux races d'hommes avec les expressions du v. 3, plus exactement que ne le permet l'interprétation qui voit les Schêthites dans les *benê hâelohîm,* il est amené à considérer ceux-ci comme la race mauvaise et impie. Renouvelant donc une explication qui avait jadis trouvé place dans la version grecque d'Aquila (2), il traduit ces mots, non plus « les fils de Dieu, » mais « les fils des dieux, » c'est-à-dire les serviteurs, les adorateurs des faux dieux (3). Je doute qu'aucun autre philologue consente à le suivre sur ce terrain (4). Et il faut reconnaître que si *elohîm* devait être entendu ici comme un substantif au pluriel de multiplicité, au lieu de l'être comme le nom de Dieu au pluriel d'excellence et de majesté, la seule traduction acceptable de *benê hâelohîm* serait celle des Targou-

(1) 2e édit. (Londres, 1860), p. 75-84.

(2) Aquila traduisait *benê hâelohîm* par *οἱ παῖδες τῶν θεῶν.*

(3) Sur l'emploi de *bên,* « fils, » dans le sens de « serviteur, » voy. *II Reg.*, XVI, 7. De là les expressions métaphoriques comme *ben mâveth,* « dévoué à la mort, » déjà soumis à son empire (*I Sam.*, XX, 31; *II Sam.*, XII, 5; *Psalm.*, LXXIX, 11; CII, 21), *ben hakkôth,* « condamné à la flagellation » (*Deuteron.*, XXV, 2). Cette manière de parler est passée dans le grec du Nouveau Testament : *υἱὸς γεέννης* (Matth., XXIII, 15), *υἱὸς τῆς ἀπολείας* (Johan., XVII, 12).

(4) Encore moins peut-on y suivre Paulus et Ilgen, entendant par *benê hâelohîm* les Qainites comme se targuant faussement d'une origine divine.

mim, « les fils des puissants; » car l'expression plurielle *elohîm* est quelquefois usitée dans la Bible en parlant des rois (1) ou des juges (2), non, comme on l'a dit souvent, parce qu'on leur attribuait quelque chose de divin, mais en vertu du sens étymologique et originaire du mot *élôah,* qui veut dire un être grand, puissant et redoutable (3). Nous serions ainsi ramenés à ce que l'on peut appeler l'interprétation courante des Juifs, qui a été déjà réfutée plus haut. Mais ce n'est pas pour approuver son système personnel, le moins soutenable de tous, à mon avis, que j'ai signalé ce qu'a écrit sur la question qui nous occupe le savant anonyme anglais; c'est parce qu'il a peut-être mieux que personne mis en lumière l'impossibilité de concilier les expressions du v. 3 avec l'explication qui depuis le IV[e] siècle a prédominé chez les chrétiens.

Les opinions qui voient dans le récit de *Genes.*, VI, 1-4, l'union de deux races humaines, soit les Schêthites et les Qaînites, soit les Préadamites et les Adamites, ont paru dans ces dernières années recevoir un secours inattendu de l'étude des documents cunéiformes. On a du moins prétendu y trouver quelque chose d'analogue. « Sir Henry Rawlinson a

(1) *Psalm.*, LXXXII, 1 et 6.

(2) *Exod.*, XXI, 6; XXII, 7 et 8.

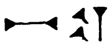
(3) C'est ce qu'a très-bien montré M. Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible*, p. 115.

déjà signalé (1), écrivait George Smith (2), que les Babyloniens reconnaissaient deux races d'hommes principales : les *adamu* ou race noire, les *šarku* ou race blanche, correspondant probablement aux deux races mentionnées dans la *Genèse* sous les noms de fils de Âdâm et fils de Dieu. Il apparaît incidemment, dans nos fragments d'inscriptions, que c'était la race de Âdâm ou race noire que l'on croyait être déchue par le péché ; mais nous n'avons aucune indication qui nous fasse connaître quelle était la position de l'autre race dans le système babylonien sur les origines. La *Genèse* nous informe que, lorsque le monde devint corrompu, les fils de Dieu contractèrent des mariages avec les filles de Âdâm, et qu'ainsi se propagea le mal qui avait commencé avec les Adamites. » Si ceci avait été exact, l'hypothèse des Préadamites y aurait trouvé un appui singulièrement puissant. Mais ce n'était qu'une fantasmagorie, une illusion, dont M. Friedrich Delitzsch (3) a déjà fait voir l'inanité. Il importe de revenir sur sa démonstration, en imposant même au lecteur la fatigue d'un peu de philologie assyrienne et accadienne, pour achever de dissiper une erreur qui serait sérieusement préjudiciable et l'empêcher de s'enraciner. Car une fois qu'une notion scientifique inexacte s'est répandue

(1) *Report of the fortieth meeting of the British Association for the advancement of science at Liverpool*, p. 174; *Journal of the Royal Asiatic Society, annual report*, 1869, p. XXIII-XXIV.
(2) *Chaldean account of Genesis*, p. 86.
(3) *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 301-304.

dans le public sous le couvert d'autorités considérables, rien n'est plus difficile que de l'extirper, et on la voit reparaître de temps à autre longtemps encore après qu'elle a été réfutée.

La prétendue distinction de deux races humaines, adamique et non adamique, noire et blanche, qu'auraient faite les Babyloniens, est une donnée qui reposerait uniquement sur un passage des Syllabaires cunéiformes de la Bibliothèque Palatine de Ninive, ainsi conçu :

uš		*dâmu*
lugud		*šarku.*
adama		*adamatu* (1).

Conformément au principe invariable de construction des Syllabaires à trois colonnes de la première classe (2), nous y avons dans la colonne centrale les idéogrammes à expliquer ; dans celle qui la précède leur lecture dans la langue accadienne ou sumérienne ; dans celle qui la suit leur lecture en assyrien sémitique, laquelle, pour nous comme pour les Assyriens du temps d'Asschour-bani-abal, donne l'explication de ce qui se lit dans les deux autres colonnes. Le passage que nous venons de citer enregistre d'abord un premier signe dont la valeur idéographique s'exprimait en accadien par le mot

(1) Syllab. A, nos 223-225.

(2) Voy. Fr. Lenormant, *Les Syllabaires cunéiformes, édition critique*, p. 8 et suiv.

uš, en assyrien par *dâmu,* « sang, » l'hébreu *dâm.* Cette signification se justifie par des exemples formels des documents bilingues, à texte primitif accadien accompagné d'une traduction interlinéaire assyrienne, où l'idéogramme en question, représentant le mot **uš**, est employé en accadien pour dire « le sang » et traduit par le sémitique *dâmu* (1). Viennent ensuite deux complexes idéographiques où le même signe est combiné successivement avec les deux caractères qui rendent la notion de « blanc » et de « noir. » Dans le premier cas les mots correspondant à la signification du complexe sont en accadien **lugud** et en assyrien *šarku;* dans le second **adama** en accadien et *adamatu* en assyrien. Mais complexes idéographiques et mots servant à les lire ne désignent en aucune façon une « race d'hommes blanche » et une « race noire; » ce sont les expressions pour dire « le sang blanc » et « le sang noir, » c'est-à-dire « le pus » et « le sang (2). » *adamatu* est un synonyme assyrien de *dâmu,* parallèle au phénicien *edom* comme *dâmu* à l'hébreu *dâm,* et l'accadien **adama** n'est autre que ce mot, emprunté par l'idiome non sémitique de la Chaldée. L'expression *dâmu u šarku* est fréquente dans les textes assy-

(1) Voy. par exemple *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 2, col. 4, l. 31-32 : **uš kuku' meš** = *akil dami* « mangeurs dc sang. » Et à la l. 23 du même document, sans version assyrienne, **subi inkuku' meš .... uš nagnag' meš,** « eux dévorant le corps, buvant le sang. » Cf. Fr. Lenormant, *Études cunéiformes,* II, p. 23 et suiv.

(2) Fr. Lenormant, *Études cunéiformes,* II, p. 24.

riens, et cela dans des exemples où il n'y a pas moyen de douter qu'elle ne veuille dire « le sang et le pus, » « le sang et la sanie, » comme dans cette formule de malédiction dont nous avons trois copies différentes, dans la comparaison desquelles on constate l'échange de l'orthographe idéographique et de l'orthographe phonétique : « Que Goula, la grande mère, la grande dame, l'épouse du Soleil du midi (variante : « de Adar ») fasse couler dans son corps un poison sans remède, et qu'il pisse le sang et le pus comme de l'eau (1) ! » « Pendant dix-sept jours, dit le roi Asschour-a'h-idin dans un texte historique où il raconte son expédition en Arabie-Pétrée (2), depuis la frontière d'Égypte jusqu'à Mâkan et à partir de Mâkan sur une étendue de 20 (?) kasbou itinéraires (3), je descendis (4). Ce terrain était hérissé comme de pierres et de rocailles. Je répandis (5) le sang et la sanie de l'ennemi jusqu'à la ville de Dalat (6). » Nous voici bien loin du mirage des deux

(1) *Gula ummu gallatu beltu rabitu 'hirat Šamši šûti* (var. *Adari*) *simma la azza ina zumrišu lišabliv va dâma u šarka kî mê lirmug* (var. *lirtammug*). *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 70, col. 4, l. 5-9 ; t. III, pl. 41, col. 2, l. 29-31 ; t. III, pl. 43, col. 4, l. 15-18. Cf. Fr. Lenormant, *Études cunéiformes*, II, p. 50 et suiv.

(2) *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. IV, p. 95 et suiv.

(3) Le *kasbu qaqqar* est une mesure de 21600 coudées, c'est-à-dire de 11 kilom. 340 mètres dans le système métrologique de M. Oppert, de 22 kilom. 680 mètres dans celui de M. Lepsius.

(4) C'est l'expression consacrée pour dire « je marchai vers le sud. »

(5) Mot à mot : « je taillai en pièces. »

(6) *ešra'a yume u sibitti ištu miçir* [*Muçur adi*] *Makannu ultu*

races primordiales correspondant aux « fils de Dieu » et aux « fils de l'homme. »

Il n'est pas moins inexact de dire que les fragments des tablettes cosmogoniques attribuent le premier péché d'une manière spéciale à une certaine race d'hommes, qualifiée d'adamique ou de noire. En réalité, dans un morceau dont nous avons déjà parlé au chapitre 1[er] (1) et qui n'a rien à faire avec la tradition de la déchéance (2), dans le débris d'une invocation au dieu Êa, où, entre autres mérites, on le célèbre comme créateur de l'humanité (3), le substantif *admu*, correspondant à l'hébreu *âdâm*, est une fois employé pour dire « l'homme » (verso, l. 16), et « les hommes » pris dans leur ensemble sont une fois désignés par l'expression de *amelutu*, « l'humanité » (recto, l. 15), une autre par celle de *çalmat qaqqadi* (recto, l. 18). C'est bien évidemment ici que G. Smith a cru voir la mention d'une race spécialement noire, car l'expression signifie mot à mot « noirceur de têtes, » c'est-à-dire « les têtes noires. » Mais le regrettable assyriologue anglais aurait dû ne pas oublier que cette expression métaphorique de

Mâkan miši'hti [ešra'a] kasbu qaqqar ardi. qaqqaru šuatu kima abni kima çibri išqutta. dâmu u šarku nakiri aqçi ana al Dalta.

(1) P. 46.

(2) C'est à ce texte que fait allusion George Smith, qui s'était complètement mépris sur sa signification.

(3) *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. IV, pl. 3 et 4, à la p. 363; Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2[e] édit., p. 80 et 81.

çalmat qaqqadi, qui a dû originairement être propre à la poésie, devient une de celles qui se reproduisent le plus fréquemment dans les textes assyriens de toute nature, jusque dans les inscriptions historiques; que le sens en est parfaitement déterminé, et qu'au lieu de caractériser une race particulière, c'est au contraire une des manières les plus générales de dire « toute l'humanité (1). » M. Friedrich Delitzsch (2) en a très-bien expliqué l'origine, en montrant qu'elle n'a pas trait à la couleur de la peau, mais à la notion, que l'on retrouve aussi dans la Bible, de la chevelure noire envisagée comme signe de force virile et de jeunesse (3). Il est vrai que Smith avait cru trouver un exemple où *çalmat qaqqadi* aurait été spécialisé à une seule race et opposé à son prétendu *śarku* désignant l'humanité blanche. C'était dans un hymne au dieu Maroudouk, où dans la réalité il n'y a rien de pareil, car voici ce qu'on y lit (4) :

« Tiens sont le ciel et la terre,
tiens sont ensemble le ciel et la terre,
tien est le charme de vie,

(1) Voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 283; Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 301-304; Fr. Lenormant, *Etudes cunéiformes*, IV, p. 78-80.

(2) *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 304.

(3) Voy. le commentaire de Frantz Delitzsch sur l'Ecclésiaste, XI, 10 (p. 387).

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 29, 1, recto, l. 25-45; Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, t. III, p. 117; cf. Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 302 et suiv.

tien est le philtre de vie,
tienne est la clôture brillante de la fosse de l'Océan!
L'ensemble des hommes à la tête noire,
tous les êtres vivants, désignés par un nom, qui existent à la surface de la terre,
les quatre régions dans leur totalité,
les archanges des légions du ciel et de la terre,
tous tant qu'ils sont,
[te glorifient], toi (1)! »

Ce sont les deux idéogrammes qui expriment la notion de « la clôture brillante, » *rukusu ellu* (de la fosse de l'Océan), que Smith a pris comme représentant phonétiquement le mot *śarku,* et cela en ne tenant pas compte du reste du verset, et aussi en attribuant au second signe une valeur qu'il n'a jamais comme phonétique simple. Bien loin d'avoir un sens spécial à une race, *çalmat qaqqadi* désigne manifestement dans ce texte « tous les hommes, » comme « tous les êtres vivants » y sont ensuite mentionnés.

Il faut donc renoncer à trouver chez les Chaldéo-Babyloniens, du moins dans ce qu'on connaît jusqu'à présent de leurs traditions, une distinction originaire de deux races d'Adamites et de Préadamites, l'une brune, l'autre blanche, l'une coupable, l'autre sainte

(1) *śame u irçitiv kuvvu — ema śame u irçitiv kuvvu — śipat balaṭu kuvvu — imat balaṭu kuvvu — rukusu ellu gû apsi kuvvu. — amelutuv niśi çalmat qaqqadi — śiknat napiśti mala śuma nabâ ina mâti baśâ — kiprat irbitti mala basâ — Igigi śa kiśśat śame u irçitiv — mala baśû — .... kaśâ.*

et bénie, quelque chose d'analogue à ce qu'est chez les Indiens, dans l'*Astika-parva* du *Mahâbhârata,* l'antagonisme des descendances des deux filles de Brahmâ, Kadroû et Vinatâ, mythe ethnographique étudié par le baron d'Eckstein avec une critique quelquefois hardie jusqu'à la témérité, mais toujours pénétrante et souvent singulièrement perspicace (1). Je ne parle pas de l'opposition des Souras ou Dêvas et des Asouras, que Nork (2) comparait aux « fils de Dieu » et aux « fils de l'homme » dans la *Genèse,* car ce sont des êtres purement mythologiques, des dieux, et non des représentants de races humaines.

Des documents cunéiformes, non plus que d'aucune autre source extérieure, nous ne recevons ainsi aucun secours pour l'éclaircissement du problème fondamental de *Genes.,* VI, 1-4. C'est uniquement l'étude intrinsèque du texte lui-même, et sa comparaison avec les autres passages de la Bible où se rencontrent les mêmes expressions, qui peuvent en déterminer le sens. Mais précisément les deux désignations qui y ont donné lieu à tant de systèmes différents ne sont pas des termes insolites dans le langage biblique. Ce sont, au contraire, deux expressions qui y reviennent très-souvent, avec un sens parfaitement certain et déterminé, dans la rédaction

(1) *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine,* dans le tome VI de la 5e série du *Journal asiatique* (1855).

(2) *Brammanismus und Rabbanismus*, p. 204 et suiv.

de la prose aussi bien que dans le sty'e poétique, et il faudrait une raison péremptoire, qui n'existe pas, pour être conduit à leur attribuer dans le chapitre VI de la *Genèse* une autre signification que celle qu'ils ont toujours.

En effet, il n'y a pas un doute possible sur ce point, accepté par toutes les versions et par tous les commentateurs, que *benê hâelohîm*, dans *Job*, I, 6, et II, 1, *benê elohîm* dans *Job*, XXXVIII, 7, et *benê êlîm* dans *Psalm.*, XXIX, 1, et LXXXIX, 7, s'applique aux anges. Il en est de même de *bar elâhîn* dans l'araméen de *Daniel*, III, 25. Quant à *benê hââdâm* (1), avec l'article, ou *benê âdâm* (2), sans l'article, « les fils de l'homme » et non « les fils de Âdâm (3), » c'est une des locutions les plus habituelles de la Bible pour dire « les hommes, » de même que « l'homme » au singulier est *ben hââdâm* ou *ben âdâm* (4), et cette locution passe de l'hébreu dans le grec du Nouveau-Testament (5), dans lequel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου devient le terme consacré pour désigner

(1) *1 Sam.*, XXVI, 19; *1 Reg.*, VIII, 39; *Psalm.* CXLV, 12; *Eccles.*, I, 13; II, 3 et 8; III, 10 et 18; VIII, 11.

(2) *Deuteron.*, XXXII, 8; *Psalm.* XI, 4; XII, 2 et 9; XIV, 2; XXI, 11; et dans beaucoup d'autres endroits.

(3) Gesenius, *Thesaur.*, t. I, p. 25.

(4) *Num.*, XXIII, 19; *Psalm.* VIII, 5; LXXX, 18; CXLVI, 3; *Job*, XVI, 21; XXV, 6; XXXV, 8; *Is.*, LVI, 2; *Jerem.*, XLIX, 18; LI, 43; *Ezech.*, II, 1 et 3; III, 1, 3, 4 et 10; IV, 16; VIII, 5, 6 et 8; XI, 2; XII, 3; XIII, 17; XXI, 11, 19, 24 et 33.

(5) Schleusner, *Lexic. in Nov. Testament.*, 4e édit., t. II, p. 1189.

le Christ au point de vue de sa nature humaine (1). C'est donc, à mon avis, avec toute raison que la grande majorité des exégètes modernes, en particulier tous ceux qui ont témoigné la plus profonde connaissance philologique de l'hébreu, ont été d'accord pour reconnaître que, dans les habitudes de ce langage, les termes *benê hâelohîm* et *benôth hââdâm* ne peuvent signifier que des anges et des filles de la terre. C'est ainsi que les ont entendus Schneckenburger, de Wette, Arnaud, Stier, Dietlein et Huther, en commentant *Genes.*, VI, 1-4. C'est aussi ce sens qu'ont adopté et défendu par d'irréfragables arguments, parmi les plus récents, Ewald (2), Hupfeld (3), Tuch (4), Bœhmer (5), Delitzsch (6), Kurtz (7),

(1) Poussines (Possinus), *Spicilegium evangelicum*, § 32; Grotius *ad* Matth., VIII, 20; Chr. Cellarius, *De sensu appellationis υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Programm.* XXI, p. 129; J. Guillard, *Specimen quaestionum in Novum Instrumentum de filio hominis*, Leyde, 1684; I. H. Messerschmidt, *Commentatio philologica de sacra formula et dictione ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, Wittemberg, 1739; G. Less, *Programma de filio hominis*, Gœttingue, 1776; G. W. Rullmann, *Programm über die Benennung Jesu des Menschen Sohn*, Rinteln, 1785; *Versuch über die Stellen im N. T. die vom Sohne Gotter und vom Sohne des Menschen Iesus reden*, dans le *Magazin für Religion, Philosophie und Exegese* de Henkel, t. I, p. 129-208.

(2) *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. VII, p. 20.

(3) *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, p. 96, 130, 220; *Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklœrung*, p. 22 et suiv.

(4) *Kommentar über die Genesis*, p. 154.

(5) *Das erste Buch der Thora*, p. 142 et suiv.

(6) *Commentar über die Genesis*, 3e édit., p. 230 et suiv.

(7) Outre les dissertations spéciales citées plus haut, p. 300, note 5 : *Geschichte des Alten Bundes*, t. I, p. 76.

Drechsler (1), Baumgarten (2), Von Hofmann (3), Twesten (4), Nitzsch (5) et Eberhard Schrader (6). Nous avons cru aussi devoir le suivre dans notre traduction.

Le sens habituel, et l'on peut même dire constant, des expressions principales du texte nous amène ainsi à entendre le récit comme l'ont fait les Septante, Philon, Josèphe et tous les Pères de l'Église jusqu'au IVe siècle. Il s'y agit bien des amours criminels d'anges avec les filles des hommes, dont la beauté les a séduits et auprès desquelles « ils sont venus. » Et de ces amours réprouvés de Dieu naît une race de héros, d'hommes supérieurs aux autres par leur force.

Je n'aborderai pas à cette occasion la question théologique, soulevée par saint Augustin (7) qui ne se décide pas à la résoudre, débattue par saint Thomas d'Aquin (8) qui conclut à l'affirmative, de savoir si des êtres purement spirituels, comme des anges ou des démons, auraient pu revêtir une forme corporelle de façon à entretenir avec des femmes un com-

(1) *Einheit der Genesis*, p. 91 et suiv.

(2) *Theologisches Commentar z. Pentateuch*, sur *Genes.*, VI, 1-4.

(3) *Weissagung und Erfüllung*, t. I, p. 85 et suiv.; *Schrîftbeweis*, 2e édit., t. I, p. 424 et suiv.

(4) *Dogmatik*, t. II, 1re part., p. 332.

(5) *System der christl. Lehre*, 5e édit. (1844), p. 235.

(6) *Studien zur kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 69.

(7) *De civit. Dei*, III, 5; XV, 22 et 23.

(8) *Summa*, part. I, quaest. 51, art. 3.

merce charnel et fécond. Semblable problème n'est pas du ressort de notre étude, toute historique et critique, non plus que celle de la réalité des incubes et des succubes, à laquelle saint Augustin croit fermement (1) et dont le moyen âge n'a pas un seul instant douté (2). Ce qui nous importe seulement, c'est que cette dernière doctrine existait dans le milieu intellectuel au sein duquel ont été composés les livres saints, et que la Bible en présente plus d'une trace. Ç'a été pendant toute la première moitié de

(3) *De civit. Dei*, xv, 23.

(4) La doctrine des théologiens du moyen âge à ce sujet est exposée tout au long dans le v[e] livre du *Formicarium seu dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum formicae incitativus* du célèbre Dominicain Jean Nyder (Paris, 1519, in-4°; Douai, 1602, in-8°), chap. IX et X. Ce v[e] livre est reproduit à la fin du tome I[er] du *Malleus maleficarum*, de Jacques Sprenger, édition de Lyon, 1620, et la partie relative aux incubes et aux succubes s'y trouve aux p. 517-526.

Heidegger (*Histor. sacr. Patriarch.*, t. I, p. 289), tout en admettant que dans *Genes.*, VI, 1-4, il s'agit de l'union des fils de Schêth et des filles de Qaïn, croit absolument aux incubes et accepte la possibilité d'une race née du commerce de démons avec des femmes. En général, ce qui pendant toute la durée du moyen âge, et encore au XVI[e] et au XVII[e] siècle, fait repousser l'interprétation de *benê hâelohîm* par des anges, ce n'est pas l'idée que des êtres spirituels ne pourraient pas arriver à se rendre tangibles et par suite à avoir une copulation physique ; c'est la répugnance à admettre qu'un attrait si grossier ait pu induire au péché des êtres aussi parfaits que les anges de Dieu (c'est là déjà le raisonnement principal de saint Augustin). L'on invoque d'ailleurs les paroles du Christ disant que les anges n'ont pas de sexe, si l'on en attribue aux démons, avec des passions charnelles violentes. Il semble donc que l'on pensât alors, ce qui n'est cependant dit nulle part d'une manière formelle, que c'était un effet de la chute primordiale des esprits rebelles qui leur avait donné des sexes, en les faisant passer de la condition d'anges à celle de démons.

ce siècle une véritable mode scientifique que de considérer la doctrine des anges et des démons chez les Hébreux comme un emprunt fait au zoroastrisme pendant la période de la Captivité, et de voir dans son développement un indice de date récente pour les livres où on l'observe. Mais la question a complètement changé d'aspect, et cette thèse ne peut plus se soutenir, maintenant que nous connaissons l'étendue, la richesse et l'importance de la démonologie dualiste, partie favorable et protectrice, partie mauvaise et ennemie, des Chaldéo-Babyloniens. Il y a là toute une hiérarchie d'anges et de démons, bien autrement nombreuse et étendue que celle du Zend-Avesta, car elle comprend, rien que du côté de la lumière et du bien, « 300 esprits du ciel et 600 esprits de la terre (1) » répartis par classes, comme le sont de leur côté les mauvais esprits (2). Et cette démonologie est sûrement bien antérieure à celle du zoroastrisme, sur laquelle elle a puissamment influé; elle remonte aux plus anciennes époques de la civilisation de la Chaldée, à de longs siècles avant la migration qui fit sortir de cette contrée les Téra'hites. Il y a même de fortes raisons de croire qu'elle est le reste d'une antique religion des Esprits, qui aurait été primitivement la religion des peuples non sémi-

(1) G. Smith, *North-British Review*, janvier 1870, p. 309; Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 131.

(2) Sur cette hiérarchie des démons mauvais, voy. Fr. Lenormant, *Magie und Wahrsagekunst*, p. 23-41.

tiques de Schoumer et d'Accad, et aurait régné sur le bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre antérieurement à l'âge où commença la prédominance du panthéon sémitique de Babylone (1).

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la croyance aux incubes et aux succubes, aux démons mâles et femelles des pollutions nocturnes, tient une très-grande place dans les idées démonologiques des Chaldéo-Babyloniens. L'incube et le succube sont appelés en accadien *lillal* et *kiel-lillal,* « celui qui enchaîne » et « la concubine (2) qui enchaîne, » en assyrien sémitique *lilû* et *lilituv,* « le mâle » et « la femelle nocturne (3). » Il y a encore une seconde espèce de succube femelle, dont le nom accadien *kiel-udda-karra* semble impliquer la notion que l'union avec elle était regardée comme féconde (4), et qui s'appelle en accadien *ardat-lilî,* « la servante » ou plutôt « la concubine de nuit. » Dans

(1) C'est ce que j'ai essayé d'établir dans le chapitre IV de mon livre sur *La magie chez les Chaldéens* (Paris, 1874), révisé et considérablement augmenté dans la traduction allemande : *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* Iéna, 1878.

(2) Le terme accadien *kiel* paraît exprimer étymologiquement la notion de *puella pathica :* Fr. Lenormant, *Études cunéiformes,* II, p. 34.

(3) Fr. Lenormant, *Magie und Wahrsagekunst*, p. 40.

(4) *kiel-udda-karra* est une expression composée qui nous offre : 1° le mot *kiel*, dont nous venons de parler tout à l'heure ; 2° *udda* (contr. pour *uddua*), participe du verbe *uddu*, « sortir » et par suite « sortir par enfantement, » lequel s'emploie substantivement pour dire « enfant, rejeton » (assyrien sémitique *ilidtu*), et entre dans la formation du verbe composé *uatudda* (*uatu-udda*) « être enfanté, naître ; » 3° *karra,* participe du verbe *kar*, « ordonner, disposer » (assyr. *ediru*), « prendre, recevoir » (assyr. *ekimu*).

toutes les énumérations de démons que nous offrent les formules de conjurations déprécatoires, ces trois êtres fantastiques sont nommés côte à côte (1); et une des tables des pronostics fournis par les naissances monstrueuses dit que dans un certain cas donné « la Lilit ne se présentera pas devant les hommes (2). »

Yescha'yâhou admet l'existence de la Lilith, que les Hébreux connaissaient comme les Babyloniens et appelaient du même nom. Il dit, dans sa prophétie contre Edôm (3) :

« Les épines croîtront sur ses palais,
les ronces et les chardons dans ses forteresses.
Ce sera la demeure des chacals,
le repaire des autruches.
Les chats du désert y rencontreront les chiens sauvages,
et le Sé'îr y appellera son compagnon;
là Lilith aura sa demeure
et trouvera son lieu de repos. »

Chez les rabbins des bas temps du judaïsme, la Lilith est devenue une strige, une sorte de lamie ou d'empuse, qui enlève les petits enfants pour les mettre à mort (4); aussi l'assimile-t-on à la *ghoûl*

(1) Voy. entre autres *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 17, l. 63, *c-d;* t. IV, pl. 16, 1, l. 19-20; pl. 29, 1, verso, l. 29-30.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 65, 1, recto, l. 23 : *lilit panišunu la tabši.*

(3) XXXIV, 13 et 14.

(4) Buxtorf, *Lexic. rabbin.,* p. 1140; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. II, p. 413 et suiv.; Gesenius, *Commentar über den*

des superstitions arabes. Elle ne garde son ancien caractère de succube que dans les légendes où elle s'unit à Adam et devient ainsi mère de nombreux démons (1), lorsqu'on dit que l'homme qui couche seul dans une maison tombe au pouvoir de la Lilith (2) ou qu'avec elle il peut arriver à tout homme la même aventure qu'à Adam (3). Le livre d'Hénoch compte Lilith parmi les anges déchus pour leurs amours terrestres (4). Chez les Sabiens ou Mendaïtes, l'ange Sarniel est dit écarter du lit des femmes en couche les Lelioto qui tueraient leurs nouveaux-nés (5). Mais plus habituellement ces démons femelles sont représentés comme des succubes, qui

Jesaia, t. I, p. 916-920; A. Levy, dans la *Zeitschr. d. deutsch Morgenl. Gesellschaft*, t. IX, p. 484 et suiv.

On en fait même la souveraine des démons (*Zohar*, I, fol. 170 et suiv.; 387), le représentant féminin de tout mal (*Schabbath*, fol. 151), et on en arrive, par une série de combinaisons des plus bizarres, à l'identifier dans certaines légendes avec la reine de Schebâ (Bacher, *Lilith Kœnigin von Smargad*, dans la *Zeitschrift* de Frankel et Grætz, 1870, p. 187 et suiv.).

(1) Eisenmenger, t. I, p. 165 et 461 ; t. II, p. 413 et suiv. — Parmi les fils de la Lilith on nomme Hormiz et Hormîn, c'est-à-dire l'Ormuzd (Ahousamazda) et l'Ahriman (Angrômainyous) des Parses : A. Levy, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. IX, p. 485; Rapoport, *Erech Millin.*, p. 247; Grünbaum, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. XVI, p. 398.

(2) Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. II, p. 452.

(3) Eisenmenger, t. II, p. 424 et 426.

En revanche, les rabbins admettent un ange Layelah qui préside à la conception : Buxtorf, *Lexic. rabbin.*, p. 1140.

(4) IV, 70.

(5) Fragment du *Sidra Yahia* rapporté dans Stæudlin, *Beitræge zur Philosophie und Geschichte des Religions- und Sittenlehre*, t. III, p. 24; cf. Lorsbach, *Museum für biblische und orientalische Literatur*, t. I, p. 87.

appartiennent à la suite de l'esprit d'impureté Astro ou Namrous (1). Le passage le plus curieux à cet égard est celui que contient le livre d'Adam (2) dans une déclamation contre les ascètes et les anachorètes : « Alors les Lelioto femelles s'approchent d'eux et dorment avec eux pour recevoir leur semence et devenir enceintes. De là naissent les Schidê (démons) et les 'Hengê qui se jettent sur les filles des hommes. »

Ainsi de l'union des succubes femelles avec les hommes sont supposé, dans les croyances sabiennes, naître des démons masculins lascifs. Ces 'Hengê, dont le nom signifie « les Sauteurs, » et dont il est fait encore mention ailleurs (3), toujours avec le même caractère, sont identiques aux Sé'îrîm, que nous avons vu associer à la Lilith par Yescha'-yâhou, et que le même prophète mentionne encore en décrivant la désolation que présenteront les ruines de Babylone détruite (4) :

« Les chats sauvages y prendront leur gîte,
les hyènes rempliront ses maisons,
les autruches en feront leur demeure,
et les Sé'îrîm y sauteront. »

Les Sé'îrîm, dont le nom signifie « les velus (5) »

(1) Norberg, *Cod. Nasar.*, t. II, p. 196; t. III, p. 158.
(2) *Cod. Nasar.*, t. I, p. 106.
(3) *Cod. Nasar.*, t. II, p. 86.
(4) *Is.*, XIII, 21.
(5) Sur ces êtres fantastiques, voy. Bochart, *Hierozoïcon*, l. VI, c. 7; t. II, p. 828 et suiv., édit de Londres, 1663; Gesenius, *Commentar uber den Jesaia*, t I, p. 465 et suiv.; 915; W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. I, p. 136-139.

et s'applique aussi aux boucs, sont des êtres que les Hébreux orthodoxes considèrent comme des démons, mais la Thorah reproche aux Israélites de leur avoir quelquefois sacrifié (1). Ce sont les Satyres de la mythologie phénicienne, et certains scarabées de travail phénicien les représentent sous les traits que les Grecs donnaient aux démons à demi-animaux du cortége de Dionysos (2). Saint Jérôme (3) les définit donc de la manière la plus exacte en les appelant *vel incubones vel Satyros vel sylvestres quosdam homines quos nonnulli Fatuos ficarios vocant*. Il leur donne essentiellement le caractère d'incubes, comme aussi chez les Juifs Moïse Maimonide (4), parce que la superstition antique croyait que les Satyres attaquaient les femmes dans la réalité (5), croyance qu'accepte saint Augustin (6). Et il n'est peut-être pas indigne

(1) *Levit.*, XVII, 7; cf. *II Chron.*, XI, 15.

(2) C. W. Mansell, *Gazette archéologique*, 1877, p. 74.

Bérose décrit, parmi les êtres monstrueux qui environnaient Omoroca (Tiamat Oum-Ourouk) dans les peintures du temple de Bel-Maroudouk, à Babylone, « des hommes avec des jambes et des cornes de chèvre » (fragm. 1 de mon édition). Sur un cylindre babylonien (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LI, n° 3), une chèvre ailée à face humaine est l'animal que combat un dieu lumineux et céleste; sur un autre (Lajard, pl. LVII, n. 1), le même monstre est placé en face d'un sphinx ailé.

(3) *Comment. in Is.*, V, t. III, p. 111, de l'édition de Martianai.

(4) *Moré nébouchim*, III, 46.

(5) Voy. l'histoire racontée par Philostrate : *Vit. Apollon.*, VI, 13.

(6) *De civit. Dei*, XV, 23 : *Quoniam creberrima fama est, multique, se expertos, vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgo Incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus et earum appetiisse et peregisse concubitum, et quosdam daemones*

de remarque que ce soit en Babylonie qu'Iamblique ait placé la scène de son roman, fort bien informé des mœurs du pays, où la jeune Sinonis est poursuivie des obsessions libertines d'un fantôme en figure de bouc (1). Encore aujourd'hui les gens de Hillah s'imaginent que les ruines de leurs voisinages sont hantées par des démons de ce genre (2).

Dans le texte grec du livre de Tôbit, un des plus récents comme date de composition parmi les écrits deutéro-canoniques de la Bible, Sarra, fille de Raguel, « a déjà été donnée à sept maris, et tous sont morts dans la chambre nuptiale, ... car un démon est amoureux de cette fille, et il ne fait de mal qu'à ceux qui cherchent à l'approcher (3). » Nous devons considérer ceci comme la donnée première du livre, et non la belle leçon de chasteté conjugale que le latin de saint Jérôme substitue (4) à cette notion d'un véritable incube, soit qu'il ait trouvé cette expurgation dans le texte araméen, postérieur au grec, qu'il dit avoir traduit, soit qu'il l'ait introduite de sa propre autorité; car il a pris de grandes libertés avec la lettre de ce livre, qui n'était parvenu jusqu'à lui que profondément altéré. Le démon amoureux de

quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur.

(1) *Ap.* Phot., *Biblioth.*, cod. 94; p. 74, ed. Bekker.

(2) Rich, dans les *Fundgruben des Orients*, t. III, p. 144.

(3) VI, 13 et 14.

(4) Dans son verset VI, 17; auparavant, dans son verset 15, qui correspond au 13 du grec, il supprime toute la fin, qui parlait de l'amour du démon pour Sarra.

la fille de Raguel est appelé Asmodée (1). C'est donc Aschmedaï ou Aschmodaï, le démon de la volupté, le prince des esprits infernaux, qui joue un si grand rôle dans les conceptions de la démonologie rabbinique, où il est donné comme l'auteur de la chute du roi Schelômôh (2). Le traité *Gittin* (3) raconte même que lorsqu'il eut éloigné ce roi de son palais, Aschmedaï se hâta bien vite d'aller prendre possession du harem royal, nouveau trait qui le représente comme animé de fureur érotique. Son nom constitue le seul emprunt certain que la démonologie des Juifs ait fait à celle de l'Irân zoroastrien; car Aschmodaï est sûrement une contraction de Aeschmô Daevô (4). C'est le démon Aeschma du Zend-Avesta (5), l'adversaire spécial de Çraoscha (6), le « méchant » par excellence (7), méchant d'esprit et méchant de corps (8), à l'éclat sinistre (9), qui possède toutes les sciences, excepté celle de la guérison (10). Aussi

(1) III, 8, dans le grec et dans le latin; 17 dans le grec seul.

(2) Buxtorf, *Lexic. rabbin.*, p. 237; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 351-361.

(3) Fol. 68, col. 2.

(4) Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 138 et suiv.; Kohut, *Judische Angelologie*, p. 75 et suiv.; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. II, p. 132.

(5) *Yaçna*, LVI, 12; *Vendidâd*, IX, 37; X, 23; XI, 26; voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. II, p. 131.

(6) *Yescht* XI, 15.

(7) *Yescht* X, 93.

(8) *Yescht* X, 97 et 134.

(9) *Yescht* XIX, 95.

(10) *Yaçna*, X, 18. — C'est pour cela que l'ange Raphaël (« médecine de Dieu ») est envoyé « pour guérir » le mal fait par Aschmodaï (Tob., III, 17 du grec; III, 25 du latin), de la même manière

devons-nous noter cette double circonstance que la plus ancienne mention que l'on ait d'Aschmedaï chez les Juifs, celle du livre de Tôbit, le met en scène dans la Médie, à Rhagæ, et que son nom (rattaché plus tard artificiellement à la racine *schâmad,* « perdre, dévaster ») a été, suivant la judicieuse remarque de M. Maury (1), orthographié de manière à pouvoir présenter la signification de *êsch-Mâdaï,* « le feu de la Médie. »

Toutes les croyances que nous venons de passer rapidement en revue appartenaient à la superstition populaire. Il n'en avait pas été dans le mosaïsme comme chez les Chaldéens; on ne leur avait pas donné place dans la religion. Elles ne peuvent donc être indiquées dans la Bible que par des allusions fugitives, qui suffisent cependant à montrer que ces croyances superstitieuses existaient dans les idées courantes et régnaient dans les esprits du peuple. Pour comprendre les allusions des prophètes, nous avons dû nous adresser à des sources dont quelques-unes appartiennent à des époques très-postérieures. Ce serait une faute de méthode, si la comparaison avec les débris parvenus jusqu'à nous des livres magiques originaux de la Chaldée ne nous justifiait pas, en montrant que les idées, dont nous avons puisé l'exposé à ces sources tardives, remontent réelle-

que dans le passage du *Yaçna*, auquel nous renvoyons, Haoma est opposé comme guérisseur à Aeschma.

(1) *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, 3e édit., p. 290.

ment à une très-haute antiquité, qu'elles étaient formulées et répandues bien avant l'époque où put être rédigé le document jéhoviste incorporé dans la *Genèse*, que même probablement une grande partie d'entre elles ont dû être emportées par les Téra'hites quand ils quittèrent Oûr des Kasdîm.

Nous lisons dans le *Boundéhesch* pehlevi (1) que Djem (Yima) avait une sœur, nommée Djemak, qui était en même temps sa femme; c'est le couple primordial de Yama et Yamî dans la tradition aryo-indienne. Dans un autre endroit du même livre (2), on raconte que Djem, après son péché, prit pour femme la sœur d'un Daeva ou démon et donna en même temps sa sœur Djemak en mariage à ce Daeva, unions monstrueuses et maudites d'où naquirent « les hommes de montagnes qui ont une queue (3). » De même, ajoute-t-on, plus tard, sous le règne de l'infernal Dahâk, une union du même genre entre un jeune homme et une Pairika (autre classe d'esprits mauvais) naquirent les Éthiopiens et tous les hommes à la peau noire. Kalisch (4) a rapproché ceci de *Genes.*, VI, 1-4, et en effet il y a une incontestable analogie entre les deux récits. Mais l'isolement absolu dans lequel demeure la narration du *Boundéhesch*, sans qu'on trouve de vestige de rien d'analogue ni

(1) Chap. XXXII.
(2) Chap. XXIII.
(3) Il est encore question dans le chap. XV de « l'homme à queue, qui a du poil sur le corps, » et qui habite le désert. Ce sont sans doute les singes qui ont donné lieu à cette fable.
(4) *Genesis*, p. 175.

dans le Zend-Avesta, ni dans la tradition épique telle qu'elle a été recueillie par Firdousi, 'Hamza et les autres écrivains de l'époque musulmane, est de nature à inspirer de grands doutes sur son caractère de légende véritablement iranienne. On peut y soupçonner un emprunt, sinon directement à la *Genèse*, plutôt au cyle de traditions apocryphes qui en avaient amplifié le récit et dont nous avons, comme il a été dit plus haut, l'expression la plus complète dans le livre d'Hénoch, si populaire pendant un temps dans tout l'Orient.

Il importe, du reste, de le remarquer, le récit de la *Genèse* sur les amours des « fils de Dieu » et des « filles des hommes » a un tout autre caractère que les répugnantes histoires d'incubes et de succubes, que nous avons été amené à étudier dans les pages qui précèdent. Ce ne sont pas des démons immondes qui y poursuivent les femmes de leur lubricité ; ce sont des esprits de lumière, des anges du ciel qui se laissent séduire par la beauté des filles de la terre, qui oublient pour elle leur pureté, qui abandonnent les demeures célestes afin de s'unir à elles; et si cette union est coupable, réprouvée de Dieu, la qualité supérieure à l'humanité de ces « fils de Dieu » fait naître de leurs amours une race de héros. Si cette donnée a son analogue dans les traditions des peuples païens, ce dont elle s'y rapproche le plus, c'est tout le cycle des mythes fondés sur cette idée que les héros, participant de la nature divine et supérieurs aux autres hommes, sont fils des dieux,

issus d'unions amoureuses entre la race des immortels et celle des hommes (1). « Les héros (ἥρωες), dit Platon (2), sont des demi-dieux, car ils sont tous nés de l'amour d'un dieu pour une mortelle ou d'une déesse pour un mortel (ἐρασθέντες ἢ θεὸς θνητῆς ἢ θνητοὶ θεᾶς). » Et Hérodote (3) remarque que les Égyptiens étaient le seul peuple chez lequel cette croyance n'existât pas.

Ici nous devons attacher une importance capitale aux expressions qui, dans notre passage de la *Genèse*, terminent le verset 4. Il y est dit des enfants nés des amours des « fils de Dieu » avec les « filles des hommes : » *hemmah hagibborîm ascher mê'ôlâm anschê hasschêm*, « ce sont les héros qui (appartiennent) à l'antiquité, hommes de renom. » C'est à tort que Josèphe (4) et Philon (5) ont cherché ici dans l'expression *gibborîm* une idée de violence, d'abus de la force, de révolte contre le ciel, en un mot une notion mauvaise. Le caractère impie attribué à la race née des unions réprouvées résulte de l'ensemble général du contexte, de la façon dont le déluge y est présenté comme une conséquence de ces faits, mais non de l'appellation qui les désigne. L'unique exemple de la Bible dans lequel on puisse

(1) Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. III, p. 240-247.

(2) *Cratyl.*, 33.

(3) II, 50.

(4) *Antiq. jud.*, I, 3, 1; il rend *gibborîm* par ὑβρισταὶ καὶ παντὸς ὑπερόπται καλοῦ.

(5) *De gigant.*, p. 270.

prêter au mot *gibbôr* un sens défavorable, y voir l'idée d' « homme abusant de sa force, » de « tyran, » est celui de *Psalm.*, LII, 3; encore ce sens n'y est-il pas nécessairement impliqué par le mot, et l'on pourrait parfaitement traduire : « Pourquoi te glorifies-tu de ta méchanceté, homme puissant? »

Partout ailleurs *gibbôr* s'emploie en bonne part. Le sens premier en est « puissant, fort. » Aussi qualifie-t-on de *gibbòr 'haîl* un homme actif et vigoureux dans ses actes (1) ou puissant par sa richesse (2). Plus souvent encore cette expression désigne un guerrier actif, vigoureux, infatigable (3). Car « héros » est la traduction qui s'applique le mieux dans la plupart des cas au mot *gibbôr*. « Tout Yisraêl sait que ton père est un héros (*kî gibbôr*) », dit 'Hoûschaï à Abschâlôm (4). Alexandre le Grand est par excellence le *melech gibbôr*, le « roi héros (5), » et le lion le *gibbôr babbchêmâh*, « héros parmi les animaux (6). » Psalm., XIX, 6, dit, en parlant du soleil :

« Semblable à un époux qui sort de la chambre nuptiale,

il se réjouit comme un héros de parcourir la carrière; »

(1) *I Reg.*, XI, 28; *Nehem.*, XI, 14.

(2) *Ruth*, II, 1; *I Sam.*, IX, 1; *II Reg.*, XV, 20.

(3) *Jud.*, VI, 12; XI, 1; *I Sam.*, IX, 1; *II Reg.*, V, 1; *I Chron.*, XII, 28; *II Chron.*, XIII, 3; XVII, 16. — Au pluriel : *II Chron.*, XV, 20; XXIV, 14; *I Chron.*, VII, 5, 11 et 40.

(4) *II Sam.*, XVII, 10.

(5) *Dan.*, XI, 3.

(6) *Prov.*, XXX, 30.

ce qui doit être comparé d'abord aux épithètes de « vaillant » (*idlu*) (1), « héros vaillant, » *qarradu idluv* (2), « héros » ou « guerrier de l'univers, » *quradu kalama* (3), qui sont au nombre des qualifications consacrées de Schamasch, le dieu Soleil, dans les documents assyro-babyloniens ; puis, pour le premier membre du verset, à ce que nous lisons dans un hymne bilingue, accadien-assyrien, adressé à ce dieu :

« Pareil à un époux, tu te mets en mouvement joyeux et triomphant (4). »

« Yahveh est un fort et un héros (*gibbôr*), Yahveh est un héros dans les combats (5). » Il est « le Dieu grand, le héros et le terrible (6) ; » aussi l'appelle-t-on quelquefois *êl gibbôr,* mot à mot « le dieu héros (7). » Les hommes de la garde du corps de Dâvid, choisis avec un soin tout particulier parmi les plus vaillants et les plus fidèles de ses soldats, spécialement parmi ceux qui s'étaient attachés dès le

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 5, col. 1, l. 74-75; col. 2, l. 71 ; cf. Fr. Lenormant, *Études cunéiformes*, IV, p. 13.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 17, recto, l. 3-4.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 33, l. 42, *a.*

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 19, 2, l. 50-51 : *kima muta tazzizzu 'hadû u rîšu.*

(5) *Psalm.*, XXIV, 8.

(6) *Deuteron.*, X, 17.

(7) *Is.*, X, 21. Je ne cite pas IX, 5, parce que le sens de l'expression y dépend de la croyance du traducteur ; pour le chrétien, qui attribue un sens messianique à la prophétie, *êl gibbôr* est ici « le dieu fort, puissant ; » pour le rationaliste, c'est une qualification de « héros fort, vigoureux, actif, » et les deux interprétations peuvent également se justifier au point de vue de la philologie.

premier jour à sa fortune, sont connus dans l'histoire d'Israël sous le nom de *gibborê Dâvid,* « les héros de David (1), » et il semble que le titre de *gibborîm* ait été leur appellation officielle (2), plus particulièrement appliquée à leurs trois commandants (3). C'est ainsi que dans le langage poétique, ce terme de *gibbôr,* « héros, » est devenu une locution qui désigne les guerriers en général (4) ou spécialement les officiers, opposés aux simples soldats (5). Yescha'yâhou dit aussi avec ironie :

« Malheur à ceux qui sont des héros pour boire le vin,
des hommes forts pour mêler la boisson enivrante (6) ! »

Enfin le mot qui nous occupe désigne positivement un héros légendaire dans la *Genèse,* quand Nimrod est appelé *gibbor bââreç,* « un héros sur la terre (7), » *gibbor-çaîd liphnê Yahveh,* « un héros chasseur devant Yahveh (8). »

(1) *I Reg.*, I, 8; *I Chron.,* XI, 26; XXIX, 24.

(2) Sur ce corps des *gibborim,* voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. IV, p. 177 et suiv.

(3) *II Sam.,* XXIII, 8.

(4) *Psalm.,* LXXVIII, 65; *Is.,* XIII, 3; *Jerem.,* LI, 30. — *'hiçê gibbôr,* « les flèches du guerrier : » *Psalm.,* CXX, 4; CXXVII, 4. — *'hereb gibbôr,* « le glaive du guerrier : » *Zachar.,* IX, 13.

(5) C'est ce qui résulte de l'opposition qu'on trouve dans *Is.,* III, 2, et dans *Ezech.,* XXXIX, 20. Par un abus de ce sens, dans *I Chron.,* IX, 26, les *gibbôrê hasscha'rîm* sont « les chefs des portiers » du Temple. Dans *Esdr.*, VII, 28, nous avons *châl-sârê hammelek haggibborim* « tous les princes qui entourent le roi, les chefs puissants. »

(6) *Is.*, V, 22.

(7) *Genes.*, X, 8.

(8) *Genes.*, X, 9.

Il y a, du reste, une étroite parenté entre le passage sur les « fils de Dieu » et les « filles des hommes » et le passage relatif à Nimrod, l'un et l'autre empruntés à la rédaction jéhoviste. Ce sont, dans les onze premiers chapitres de la *Genèse*, les deux seuls endroits où l'écrivain, au lieu de présenter son récit sous la seule garantie de son autorité personnelle, fait allusion d'une manière formelle à un dicton populaire. Le procédé dans ces deux endroits est tellement particulier, tranche si nettement sur l'allure du reste de la narration, qu'il n'y a pas moyen de douter qu'il ne soit intentionnel. Il semble impliquer une sorte de précaution oratoire, de réserve. Le narrateur n'y parle plus directement, au nom de l'inspiration divine qui le guide; il se donne comme enregistrant une tradition courante. Et par exemple, dans VI, 4, quand il dit : « ce sont les héros de l'antiquité, hommes de renom, » il est clair qu'il attribue l'appellation de *gibborîm,* « héros, » à la légende populaire, et que ses expressions veulent dire : « ce sont là ces hommes qu'on appelle les héros de l'antiquité et sur lesquels on fait tant de récits. »

C'est là ce qui m'a déjà conduit ailleurs (1) à envisager à un point de vue assez différent de celui de la plupart des commentateurs orthodoxes l'introduction de ce récit dans la *Genèse;* à y chercher, dans

(1) *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 342.

la pensée de l'écrivain, moins l'intention de présenter une histoire d'un caractère positif que de s'emparer d'une légende généralement répandue pour lui donner un sens conforme à sa doctrine, pour en faire une narration symbolique et figurée, dont la forme peignît sous des traits saisissants la violence et l'iniquité des hommes d'avant le déluge, et l'état de révolte contre les lois divines qui attira sur eux ce terrible châtiment. Les premiers chapitres de la *Genèse*, et notre livre a pour objet de le démontrer, ne sont pas autre chose que le recueil des antiques traditions des Hébreux sur les origines, traditions qui leur étaient communes avec les peuples au milieu desquels ils s'étaient développés, et tout spécialement avec les Chaldéo-Babyloniens. Le recueil a été fait par des écrivains inspirés, qui ont su trouver moyen, en colligeant les vieux récits, d'en faire le vêtement figuré de vérités éternelles, comme la création du monde par un Dieu personnel, la descendance des hommes d'un seul couple, leur déchéance par suite de la faute des premiers parents, qui les a soumis au péché, le caractère d'acte libre du premier péché et de ceux qui l'ont suivi. Mais, tout en tirant ainsi de l'enchaînement de l'histoire traditionnelle un enseignement dogmatique sublime, dont cette manière d'envisager le livre sacré n'altère et ne diminue en rien la valeur ou l'autorité, tout en imprimant à cette histoire le cachet du plus rigoureux monothéisme, qu'elle ne devait pas avoir toujours dans les récits populaires, ils lui ont conservé son

accent légendaire et allégorique ; ils en ont respecté la forme, que son antiquité rendait vénérable à leurs yeux, et ils ont fait entrer dans la trame de leur récit tout ce qu'on racontait de générations en générations depuis le temps des patriarches sortis de la Chaldée pour venir dans le pays de Kenâ'an.

Il est évident, d'après les termes mêmes de *Genes.*, VI, 4, et X, 9, que les Hébreux avaient tout un cycle de légendes héroïques qui couraient de bouche en bouche, légendes analogues à celles des peuples voisins. Ce que pouvaient être ces légendes, en grande partie apportées par les Téra'hites de leur berceau chaldéen, nous sommes maintenant en mesure de nous en faire une idée, et par le fragment relatif à Nimrod qui a été inséré au chapitre X, et par les nombreux débris que nous commençons à posséder et à déchiffrer des mythes héroïques qui constituaient le cycle de l'épopée chaldéo-babylonienne. Divisé en deux par le déluge, car il se prolongeait encore pendant un certain nombre de générations après le cataclysme, ce cycle des héros ne s'écartait pas du caractère des cycles analogues que nous trouvons dans les traditions des Grecs et des Indiens, de celui dans lequel nous pénétrons à peine en Chaldée. Les récits qui le composaient étaient évidemment, de tous ceux qui avaient trait aux origines, ceux où l'empreinte mythologique était la plus marquée et qui pouvaient le plus facilement ouvrir la porte au polythéisme, par le culte des héros. Aussi sont-ce ceux auxquels les écrivains inspirés ont fait

systématiquement le moins d'emprunts. Ils ont tenu à présenter, comme les seuls héros dont Yisraêl devait honorer le souvenir, les patriarches avec qui commençait l'histoire séparée du peuple de Dieu, ceux dont la vie présentait un caractère humain, réel, et à qui se rattachait la tradition du monothéisme qui mettait Yisraêl à part entre les nations. C'est ainsi qu'après ce qui touche à la création, à la chute et au premier meurtre, c'est-à-dire à l'origine du péché dans le monde, le récit détaillé et suivi ne commence qu'avec Abrâhâm. Dans l'hiatus énorme qui sépare le fratricide de Qaîn de la vocation d'Abrâhâm, une seule narration développée trouve place, celle du déluge, à cause de son importance morale et religieuse. L'intervalle avant et après est uniquement rempli par de sèches tholedôth, construites de manière à couper court à toute végétation de mythes. Quant aux légendes qui couraient sur les *gibborîm ascher mê'ôlâm,* sur « les héros de la haute antiquité, » les écrivains sacrés leur refusent droit de cité dans leurs livres. Ils ne les passent cependant pas absolument sous silence, car ils sont en face du fait de leur existence, dont ils doivent tenir compte, ne serait-ce que pour prémunir Yisraêl contre les abus qui pourraient en découler. Mais ils en parlent seulement par allusion, et dans *Genes.*, VI, 1-4, l'auteur du document jéhoviste, dont le rédacteur définitif du livre a adopté le texte et la pensée, frappe de réprobation ces personnages auxquels la légende donnait le nom admiratif de *gibborîm,* de « héros, »

dont elle faisait des *anschê hasschêm,* c'est-à-dire dont elle vantait la gloire, la grandeur et les exploits.

Nous avons vu tout à l'heure qu'un des traits essentiels de la nature des héros, chez les peuples de la gentilité, est d'être nés des amours des dieux avec des mortelles. Avec la conception monolâtre et monothéiste qui régnait dans l'esprit des Hébreux, même en dehors de l'observation fidèle des préceptes de la Thôrâh, et qui assurait à Yahveh une prédominance incontestée sur les dieux étrangers qu'on lui associait en les lui subordonnant, quand le peuple de Yisraêl glissait dans le polythéisme ; avec la façon dont Yahveh, même lorsque la notion de son essence purement spirituelle s'oblitérait au mélange d'éléments impurs et grossiers, se distinguait de tous les élohîm des nations par son caractère de dieu qui n'a pas d'épouse, qu'on ne fait pas entrer dans une association conjugale ; avec cette physionomie spéciale de l'esprit religieux d'Israël, les amours divins d'où sortaient les héros chez les peuples païens devaient nécessairement être transportés dans le monde des êtres intermédiaires entre Dieu et l'humanité, des anges célestes soumis à Yahveh-Élohîm, créés par lui, ministres de ses volontés, mais d'une nature bien plus pure et plus haute que les hommes. Ce n'étaient donc pas des *élohîm* (1) que l'on don-

(1) Ce terme d'*élohîm* est souvent appliqué par la Bible aux dieux des gentils ; mais le sens d' « anges » que lui attribuent quelquefois les anciennes versions ne paraît pas justifié philologiquement (voy.

nait pour pères aux *gibborîm*, comme chez les nations de la gentilité, mais seulement des *benê hâelohîm*, c'est-à-dire des esprits d'ordre inférieur, attirés par la beauté des *benôth hââdâm*.

Les écrivains sacrés ont accepté cette donnée, qui ne portait pas atteinte à leur doctrine sur la nature de Dieu, qui n'entraînait à ce point de vue aucun danger d'erreur dogmatique, qui s'accordait même remarquablement avec l'idée que la pureté des anges est bien imparfaite en regard de Dieu et que ces ministres des volontés de l'Éternel sont eux-mêmes capables de péché (1), car la perfection n'appartient qu'à Yahveh. Sans doute elle impliquait une notion contraire à la spiritualité absolue des anges. Mais cette spiritualité absolue n'apparaît nulle part d'une manière formelle dans les livres de l'Ancien Testament; une partie même des Pères de l'Église, comme le remarque Bergier, n'en ont qu'une idée imparfaite; Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie admettent

Gesenius, *Thesaur.*, t. I, p. 95 et suiv.). La substitution d' « anges » à « Dieu » dans la plupart des passages où l'on trouve cette traduction n'est que le résultat d'un scrupule postérieur, qui a voulu éviter une apparence d'anthropomorphisme trop accentuée. Dans *Psalm.*, LXXXII, 1, les *élohîm* sont sûrement les rois de la terre. Dans *Psalm.*, XCVII, 7, c'est des dieux des nations qu'on parle en disant :

« Ils sont confondus tous ceux qui servent des images,
qui se font gloire des idoles vaines.
Tous les dieux se prosternent devant lui. »

Au contraire, dans les récits mythologiques phéniciens de Sanchoniathon (p. 28, ed. Orelli), les *elohîm* sont des dieux subordonnés, de véritables δαίμονες, les compagnons et serviteurs de El-Cronos.

(1) *Job*, IV, 18; XV, 15.

encore que les anges sont toujours revêtus d'un corps subtil, comme les philosophes du paganisme le pensaient des δαίμονες; ils réservent la pure spiritualité pour Dieu seul, croyant qu'elle ne peut exister à l'état parfait dans aucune créature. Mais saint Jude est bien conforme à la pensée de la *Genèse* quand il représente les anges qui se sont unis aux filles des hommes comme « n'ayant pas conservé leur dignité et ayant abandonné leur demeure propre, » comme ayant mérité d'être « liés de chaînes éternelles et réservés pour le jugement du grand jour. » Les mariages des *benê hâelohim* avec les *benôth hââdâm,* sous la plume de l'auteur du document jéhoviste et du rédacteur définitif qui le copie, sont des unions monstrueuses et criminelles, qui excitent la colère de Yahveh contre l'homme qui s'y est prêté « parce qu'il est chair » et que « l'esprit de Dieu ne prévaut plus en lui (1), » contre l'homme dont les filles se sont faites les séductrices de ses anges. Il l'en punit immédiatement par un premier châtiment, en

(1) C'est là, comme l'a montré M. Schrader (*Studien zur kritik und Erklœrung der biblischen Urgeschichte*, p. 75 et suiv), le vrai sens de la phrase *lo-yadôn rû'hî bââdâm l'olâm.* J'ajouterai que le verbe *dûn,* dont nous avons ici l'unique exemple, est manifestement apparenté au verbe assyrien *dananu*, dont l'emploi est, au contraire, on ne peut plus fréquent dans la langue d'Asschour. Rien de mieux connu que les deux procédés parallèles par lesquels les racines bilitères primitives des langues sémitiques sont devenues trilitères, se transformant en racines concaves à waw médial ou en racines à la seconde et à la troisième radicale pareilles. Les deux modes de dérivation ont été dans bien des cas employés simultanément pour une racine primitive au sein du même idiome.

raccourcissant la durée de la vie qu'il a à passer sur la terre (1). Et dans le livre sacré les *gibborîm* tant vantés par la tradition populaire, ces hommes de renom, *anschê hasschêm,* deviennent une race réprouvée, issue du péché, et dont l'apparition achève de donner le signal des violences et de la corruption qui remplissent désormais la terre (2) jusqu'au jour où le déluge les châtie par l'extermination. C'est quelque chose d'analogue à la façon dont les dieux des nations, représentés d'abord comme des êtres qui n'existent pas ou des adversaires que combat Yahveh, finissent par être acceptés comme réels et transformés en démons par le judaïsme alexandrin et par les écrivains du Nouveau Testament (3).

La détermination de ce que sont réellement les *benê hâelohîm* et les *benôth hââdâm* n'est pas la seule difficulté qu'offre le récit mystérieux par lequel

(1) *Genes.*, VI, 3.
(2) *Genes.*, VI, 11 et 12; cf. 5-7.
(3) Sur l'époque où ces diverses notions sur les dieux des gentils ont été adoptées, voy. la belle dissertation de M. W. Baudissin, *Die Anschauung des Alten Testaments von den Gœttern des Heidenthums*, dans le tome Ier de ses *Studien zur semitischen Religionsgeschichte.* Remarquons pourtant que Crusius (*Hypomnemata ad theologiam propheticam*, t. I, p. 144 et suiv.), Beck (*Einl. in das System d. christl. Lehre*, p. 102 et suiv.; *Die christl. Lehrwissenschaft*, t. I, p. 259). von Hofmann (*Weissagung und Erfüllung,* part. I, p. 120), Franz Delitzsch (*Biblische Psychologie*, 2e édit., p. 305), H. Schultz (*Alttestamentliche Theologie*, t. II, p. 183) et Knobel (*Der Prophetismus der Hebræer,* t. I, p. 240) font remonter bien plus haut que lui l'idée que les dieux étrangers existent réellement comme démons, et pensent en retrouver des traces jusque dans les livres de la Thôrâh et dans les Psaumes.

s'ouvre le chapitre VI de la *Genèse*. La mention des *nephîlîm* au verset 4 soulève également une question obscure et qui a donné lieu à bien des systèmes. Il faut d'abord fixer exactement le sens de la phrase : *hannephîlîm haiû bââreç bayâmîm hâhêm vegam a'harê-chên ascher yaboû benê hâelohîm el-benòth hââdâm*. Mais ici je ne crois pas nécessaire d'entrer dans une discussion philologique développée; il me suffira de renvoyer le lecteur à la démonstration si décisive que M. Schrader (1) a donnée de ce que la seule traduction grammaticalement correcte est : « les géants étaient sur la terre en ces jours et aussi après que les enfants de Dieu furent venus vers les filles de l'homme. »

Toutes les versions anciennes traduisent *nephîlîm* par « géants, » et les exégètes modernes font de même. Ce sens est, en effet, imposé par le second passage biblique où nous trouvons ce mot, passage qui appartient également à la rédaction du document jéhoviste. C'est dans *Num.*, XIII, 32 et 33, au récit des explorateurs envoyés du désert dans le pays de Kenâ'an. « Tout le peuple que nous y avons vu, ce sont des gens de haute taille; — et nous y avons même vu les *nephîlîm,* les enfants de 'Anâq, descendants de *nephîlîm* : nous étions à nos propres yeux comme des sauterelles, et tels nous étions à leurs yeux. » Dans l'araméen des Targoumîm, Orion, ou plutôt le Sagittaire, le kesîl de l'hébreu, est ap-

(1) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 99-108.

pelé *niphlâ* (1), expression que la version syriaque rend par *gaeborô*, « géant ; » les grandes constellations du ciel y sont des *nephîlîn*, « géants (2). » Dans le *Medrasch* du livre de Routh (3), cité par Castell, on pose la question de savoir quel produit peut naître de l'union d'un *nephîl* avec une *nephîla*, d'un géant et d'une géante. Tout ceci montre clairement que *nephîlîm* n'est pas la désignation d'une race spéciale, d'un peuple déterminé, mais une expression générale pour dire « les géants (4). »

L'étymologie du mot est demeurée jusqu'ici fort obscure. On le rapporte habituellement à la racine *nâphal*, « tombes, » et par suite « se jeter, fondre » sur quelqu'un. Ceci donné, les uns, comme Raschi, voient dans les *nephîlîm* des anges tombés (5), ce qui devient tout bonnement absurde quand il s'agit des fils de 'Anâq comme dans les *Nombres ;* Kim'hi, ce qui n'est pas moins ridicule, pense que les géants

(1) *Job.*, IX, 9.

(2) *Is.*, XIII, 10.

(3) II, 1.

(4) En envisageant ainsi *nephîlîm*, non pas comme un nom propre, mais comme un substantif d'une nature générale, ce qui est son vrai caractère, on n'a plus besoin de se poser la question qu'ont soulevée tant de commentateurs, que Delitzsch (*Comment. üb. d. Genes.*, 3e édit , p. 328) résout négativement et M. Schrader (*Studien zur Kritik und Erklærung. d. bibl. Urgeschichte*, p. 103) affirmativement, de savoir si les *nephîlîm* du livre des Nombres doivent être ou non considérés comme les descendants de ceux d'avant le déluge. Il n'y a aucune raison de supposer entre eux un lien de parenté.

(5) Voy. Hasse, *Entdeckungen*, part. II, p. 62; Delitzsch, *Comment. üb. d. Genes.*, 3e édit., p. 324.

ont été ainsi nommés parce que les hommes « tombaient de frayeur » en les voyant; Aquila traduit ἐπιπίπτοντες et Symmaque βιαῖοι, c'est-à-dire « ceux qui se jettent violemment » sur les hommes, qui les oppriment, et cette explication est la seule raisonnable si l'on admet la dérivation de la racine *nâphal* (1). Mais cette dérivation est douteuse; on a proposé quelques autres étymologies (2), dont la meilleure est celle de Tuch (3) et de M. Schrader (4), rattachant *nâphîl* à la racine *pâlâ,* « séparer, distinguer, » qui prend au niphal l'acception d' « être merveilleux, insigne, immense. » Elle me paraît définitivement établie par la trouvaille que j'ai faite, sur un petit fragment de tablette lexicographique accadienne-assyrienne, provenant des fouilles de M. Layard à Koyoundjik, lequel, après bien des vicissitudes, est venu échouer dans une collection particulière de Paris — par la trouvaille que j'ai faite du mot assyrien *naplû* (correspondant exact de l'hébreu *nâphîl*, et en même temps dérivé certain de la racine *pâlâ*), servant à interpréter l'accadien *ušû-gal,* mot à mot « unique en grandeur, » dont nous connaissons dans d'autres exemples l'emploi comme dénomination de l' « ogre, » en assyrien sémitique

(1) Gesenius, *Thesaur.*, t. II, p. 899; Keil, *Genesis und Exodus,* p. 88.

(2) Celle d'Ewald (*Jahrbücher*, t. VII, p. 18) est tout à fait inadmissible.

(3) *Kommentar über die Genesis*, p. 159.

(4) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 99.

ušûgallu (1), et comme adjectif avec le sens d' « excellent, » en assyrien *baśmu* (2). Le mot *naplû* = *nâphîl* porte d'ailleurs en lui-même, dans son mode de formation, la marque d'une origine assyrienne. En effet, dans cet idiome, les noms formés par la préfixation d'un *n* servile, dérivés de la voix niphal des verbes, tiennent une place beaucoup plus considérable que dans aucune autre des langues sémitiques (3). En dehors des infinitifs vocalisés en *naqṭal,* nous en relevons de cinq types différents :

1° *Nomina mutati : nap'haru,* « collection, rassemblement, totalité, » de *pa'haru ; naramu,* « préféré, favori, délice, » de *râmu* (*rûm*) ; *namraçu,* « âpre, difficile, » de *maraçu; nannaru,* « lumi-

(1) Syllabaire A, n° 125. La lecture *ušûgallu* est établie par la variante *ušigallu* du monolithe d'Asschour-naçir-abal (col. 1, l. 19). C'est le terme accadien adopté en assyrien sémitique à titre de mot d'emprunt.

La signification d' « ogre » résulte formellement des passages suivants :

kakkaka ušûgallu ša ištu pišu imtav la inattûku, var. *damu la izarruru,* « ton arme est un ogre de la bouche de qui le venin ne se retire pas, » var. « le sang ne se retire pas : » *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl 20, 3, l. 61-63.

kakku ša kima ušûgalli šalamta ikkalu, « l'arme qui comme l'ogre dévore entièrement : » *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 19, 2, l. 61-62.

Cf. t IV, pl. 5, col. 1, l. 14-15, où l'un des sept Esprits mauvais, qui font la guerre à la lune, a la forme d'un *ušûgallu.* Asschour-naçir-abal, dans le passage que nous avons signalé tout à l'heure, s'intitule *ušigallu ikdu,* « ogre puissant. »

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia.* t. II, pl. 27, l. 63, *a-b*.

(3) Oppert, *Eléments de la grammaire assyrienne*, 2e édit., p. 100; Sayce, *Assyrian grammar for comparative purposes*, p. 107.

neux, illuminateur, » de *nâru* (*nahar*); *narkabatu*, « char, » de *rakabu;*

2° *Nomina permanentis : nabnitu*, « créature, production, » de *banû;*

3° *Nomina mutati : nimiqu, nimequ*, « intelligence profonde, sagesse mystérieuse, » de *emiqu ;*

4° *Nomen mutati : niklalu*, « complément, achèvement, » de *kalalu ;*

5° *Nomen mutati : num'haru*, « chose perçue, reçue, » de *ma'haru ;*

6° *Nomen permanentis : nadannu*, « fortifié, renforcé, » de *dananu; naparku*, « diminué, en défaut, en manque, » de *paraku*.

C'est encore à la même formation que se rattachent, parmi les noms assyriens qui nous sont connus par les transcriptions bibliques et dont on n'a pas encore retrouvé la forme originale, ceux de *Nimrod*, de la racine *maradu*, et du dieu *Nib'haz* (1), plus probablement *Nip'haz*, de la racine *pa'haz* (2).

Les interprétations ont énormément varié de tous les temps pour les mots *vegam a'harê-chên ascher;* au contraire, elles sont presque unanimes, depuis les Septante, Philon et Josèphe, pour entendre le sens

(1) *II Reg.*, XVII, 31.

(2) Mais c'est à tort que l'on a cherché des dérivés de racines sémitiques suivant ce mode de formation, dans les noms *Ninip*, dont la lecture est plus que douteuse, *Nergal* et *Ninua*, qui ne viennent pas de *ragalu* et *navû*, mais sont des altérations de l'accadien *Ne-urugal* « seigneur de la demeure des morts » (Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 275 et suiv.), et *Ni-nâa*, « repos des dieux » (Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 13).

général du verset 4 comme identifiant les *nephîlîm* aux *gibborîm* et comme en faisant les produits de l'union des « fils de Dieu » et des « filles des hommes. » Pourtant ces deux données me paraissent inexactes, contraires au sens réel du texte ; et sur ce point je partage entièrement l'avis de MM. F. W. Farrar (1), J. J. Stewart Perowne (2) et Keil (3).

M. Schrader (4) me paraît avoir établi d'une manière décisive l'impossibilité philologique d'entendre les mots *hannephîlîm haiû bââreç bayâmîm hâhêm* comme s'ils étaient précédés de *vaiehî* (5), c'est-à-dire comme exprimant l'idée que les géants firent alors leur apparition sur la terre. Le sens n'en peut pas être autre que celui des phrases où nous lisons :

Genes., XII, 6 : *vehakkena'anî âz bââreç,* « et le kena'anî (était) alors dans le pays. »

Genes., XIII, 7 : *vehakkena'anî vehapperîzzî âz yschêb bââreç,* « et le Kena'anî et le Perîzzî habitaient alors le pays. »

C'est de même une simple indication d'époque, et

(1) Dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, article *Giants*, t. I, p. 686.

(2) Dans le même dictionnaire, article *Noah*, t. II, p. 564.

(3) *Genesis und Exodus*, p. 89.

(4) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte,* p. 100-102.

(5) De cette dernière construction et du sens qu'elle implique, nous avons un exemple bien caractérisé dans *Genes.*, VII, 10 : *vaiehî leschib'ath hayâmîm ûmê hammabbûl hâiû 'al-hââreç,* « et il arriva, après sept jours les eaux du déluge furent sur la terre. »

les termes par lesquels commence le verset 4 du chapitre VI n'ont pas plus trait à l'origine des *nephîlîm* que les deux phrases que nous venons d'en rapprocher à l'origine des Kena'anim.

En revanche, je ne saurais suivre M. Schrader (1) quand il rapporte *veyâldû lâhem* aux *nephîlîm* et *hêmmâh gibborîm* à eux-mêmes et à leurs enfants, distincts de ceux qui ont pu naître de l'union des *benê hâelohîm* avec les *benôth hââdâm*. Dans *yâboû benê hâelohîm el-benôth hââdâm veyaldû lâhem*, il me paraît, au contraire, manifeste que, conformément à l'interprétation généralement admise depuis les plus anciennes versions, les deux propositions reliées par la copulative ont le même sujet, et que les enfants dont la naissance est mentionnée sont ceux qui sont provenus des unions réprouvées. Quant à *hêmmâh gibborîm,* je ne puis l'entendre que de ces enfants, et non des *nephîlîm* dont il est parlé au commencement du verset (2). La construction elliptique *veyâldû lâhem hêmmâh gibborîm*, avec omission du régime du verbe, *benîm* (3), est tout à fait pareille à celle qui se reproduit constamment

(1) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte,* p. 110.

(2) C'est aussi comme cela que l'entend M. Franz Delitzsch (*Commentar über die Genesis*, p. 238); mais, rapportant le début du verset à un énoncé de l'origine des *nephîlîm*, il est conduit à supposer gratuitement, sans que rien y autorise dans le texte, deux générations successives issues des mariages des « fils de Dieu » avec les « filles des hommes, » d'abord les géants, puis une génération moins gigantesque de héros.

(3) Ce qu'on observe aussi dans *Genes.*, v, 3; x, 21.

dans les tables augurales chaldéo-assyriennes des pronostics fournis par les naissances monstrueuses :

enuva neštu talid va uzun nêši iššakkan « voici qu'une femme enfante, et il y a (à son enfant) l'oreille d'un lion, »

enuva neštu talid va uznu imnušu ul ibaši « voici qu'une femme enfante, et son oreille droite (de l'enfant) n'existe pas (1). »

Le verset VI, 4, de la *Genèse* ne me paraît donc pas pouvoir être entendu comme signifiant autre chose que : de l'union des « fils de Dieu » et des « filles des hommes » naquit la race de ces héros qui sont si fameux dans la légende; et ceci se passait au temps des géants, car les hommes étaient tels quand des anges vinrent s'unir aux femmes de la terre et aussi après cet événement, lorsque vécurent les héros issus des unions monstrueuses et réprouvées.

Nous avons ici l'expression de la croyance, générale chez les anciens, que les hommes des premiers

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 65, 1.

La forme est la même dans les tables de pronostics tirés des naissances prodigieuses de chevaux (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 65, 2) :

enuva sustu (?) *talid va çupri nêši iššakkanu,* « voici qu'une jument enfante, et les ongles (du petit) sont ceux d'un lion, »

enuva sustu (?) *talid va inâšu ul ibašâ,* « voici qu'une jument enfante, et ses yeux (du petit) n'existent pas. »

Au contraire, quand l'enfantement produit un animal d'une autre espèce que la mère, le régime du verbe *aladu* est exprimé :

enuva sustu (?) *kalba talid,* « voici qu'une jument enfante un chien, »

enuva sustu (?) *nêša talid,* « voici qu'une jument enfante un lion. »

âges dépassaient énormément par leur taille ceux qui leur ont succédé (1), de même que leur vie était infiniment plus longue.

Chez les Grecs, la notion de la taille gigantesque des premiers hommes (2) était intimement liée à celle de leur autochthonie, et, pour eux comme pour les Géants qui personnifient des forces cosmiques (3), le nom de γίγαντες était considéré comme un synonyme de γηγενεῖς, « nés de la terre (4). » L'Arcadie était quelquefois appelée *Gigantis* (5) et la Lycie *Gigantia* (6), d'après le caractère attribué à leurs habitants primitifs. Des traditions sur une population de géants, nés de la terre, s'attachent à la partie méridionale de l'île de Rhodes (7) et à Cos (8). Cyzique montrait sur son territoire une digue qu'elle prétendait construite par ces mêmes géants (9). Dans l'*Odyssée* il est question d'Eurymédon, roi du peuple des Géants, dont la fille, par les œuvres du dieu Poseidon, devient mère de Nausithoos, premier roi des Phéa-

(1) Plin., *Hist. nat.*, VII, 16; Aul. Gell., *Noct. attic.*, III, 10, 11.

(2) Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 787 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 791 et suiv. Welcker a, mieux que tout autre, mis en lumière la distinction qu'il faut établir entre ces deux classes d'êtres, dans les traditions helléniques sur les Géants.

(4) Aussi cette qualification est quelquefois donnée aux Spartes de Thèbes, en tant que nés de la terre : *Argum. ad* Euripid. *Phœniss.*, ed. Guelferb; Nonn., *Narrat.* 18, dans Creuzer, *Meletem.*, t. I, p. 92.

(5) Steph. Byz., *s. v.*

(6) Hesych. et Etym. magn., *s. v.;* Lexic. rhetor., p. 342.

(7) Diod. Sic., v, 55.

(8) Hippocrat., *Epist.*, p. 1294.

(9) Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 987.

ciens (1), qui eux-mêmes se prétendent apparentés aux Cyclopes et aux Géants (2). La stature gigantesque est encore attribuée dans le même poème aux Lestrygons (3), et Welcker (4) a justement remarqué que, dans les traditions de l'Attique, les Pallantides ont tous les caractères des géants sauvages des générations primitives.

Cette idée que les héros des origines étaient de véritables géants devient un lieu commun dans la poésie classique (5), et elle paraissait confirmée par les découvertes de débris de grands mammifères fossiles, que l'on prenait pour des ossements de héros hauts de sept coudées (6), de dix, de onze et même de plus (7). Bérose, d'après la tradition chaldéo-babylonienne, disait que les premiers hommes avaient été d'une stature et d'une force prodigieuse, et les représentait comme demeurant encore tels dans les premières générations après le déluge (8). C'est dans les récits de l'historien de la Chaldée, qu'il connaissait d'une manière plus ou moins médiate, et aussi dans

(1) *Odyss.*, H, v. 56-60.

(2) *Odyss.*, H, v. 206.

(3) *Odyss.*, K, v. 120.

(4) *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 790.

(5) Homer., *Iliad.*, *E*, v. 302 et suiv.; Lucret., II, v. 1151; Virgil., *Æneid.*, XII, v. 900; Juven., *Sat.*, XV, v. 69.

(6) Herodot., I, 68; Solin, I, 84.

(7) Pausan., I, 35, 5; VIII, 29, 3, et 32, 4. — Josèphe (*Antiq. jud.*, V, 2, 3) et même saint Augustin (*De civit. Dei*, XV, 9), invoquent des trouvailles de ce genre comme preuves de l'existence réelle des géants, et l'on sait que c'est là une méprise qui n'a définitivement pris fin qu'avec notre siècle.

(8) Fragm. 17 de mon édition.

les traditions nationales de l'Arménie, plutôt que dans le chapitre VI de la *Genèse,* comme on l'a dit quelquefois, que Mar Abas Katina puisa sa narration (1) sur les antiques géants de la Mésopotamie et de l'Arménie, leurs violences et la guerre des deux plus terribles d'entre eux, Bel le Babylonien et Haïgh l'Arménien (2). Toutes les légendes arabes sont unanimes à représenter comme des géants les peuples primitifs et antésémitiques de la Péninsule arabique, les fils de 'Âd et de 'Amliq, nations éteintes dès une très-haute antiquité, dont l'origine se perd dans la nuit des temps (3) et qui ont laissé derrière elles un souvenir d'impiété et de violence (4). D'après la belle Apocalypse apocryphe connue sous le nom de IV[e] livre d'Esdras (5) la taille des hommes a toujours été en diminuant depuis l'époque du déluge. C'est une amplification de cette idée que nous avons dans les légendes talmudiques qui représentent Âdâm comme doué d'une stature et d'une force prodi-

(1) Rapportée par Moïse de Khorène, I, 9 et 10.

(2) Dans la version arménienne de la Bible, le nom de Haïgh est employé à rendre le kesil de l'hébreu, le *gaeborô* du syriaque, la constellation du Géant céleste (*Job*, XXXVIII, 31 ; *Is.*, XIII, 10). Ceci montre manifestement, comme La Croze l'a remarqué le premier, que Haïgh était bien un des héros de l'ancienne mythologie populaire de l'Arménie, héros considéré comme un géant et placé parmi les astres.

(3) *Num.*, XXIV, 20, appelle 'Amâlêq « le premier-né des nations, » *rêschîth gôîm.*

(4) Sur cette tradition des peuples géants de l'Arabie, voy. Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 179, 204 et suiv., 234 et suiv.

(5) V, 52-55.

gieuse (1), supérieure à celle de tous les géants que l'on vit après lui, légendes qui eurent aussi cours dans le christianisme oriental des premiers siècles, et que Jacques d'Édesse accepte sans un moment d'hésitation (2). Sans aller jusque-là, saint Augustin (3) partage l'opinion de la taille colossale des premiers hommes, et suppose de plus qu'au milieu d'eux vivaient des géants, qui les dépassaient de beaucoup.

On n'a donc pas lieu d'être surpris de trouver dans les récits antédiluviens de la *Genèse* cette croyance populaire, dont la généralité atteste l'origine très-ancienne, et que l'on peut hardiment ranger au nombre de celles qui s'étaient formées au temps où les grands peuples civilisés de la haute antiquité, encore voisins de leur berceau primitif, demeuraient dans un contact assez étroit pour avoir des traditions communes (4). Il est aujourd'hui scientifiquement prouvé qu'elle n'a pas de fondement réel, qu'elle est un simple produit de l'imagination, et ce ne sont

(1) Talm. Bab., *Baba bathra,* fol. 58; voy. Schœter, dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.,* t. XXIV, p. 285; Kohut, *Die talmudische-midraschische Adamssage,* dans le t. XXV du même recueil, p. 457.

(2) Schrœter, *Erster Brief Jacob's von Edessa an Johannes den Styliten,* dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.,* t. XXIV, p. 275.

(3) *De civit. Dei*, xv, 9.

(4) M. Edward B. Tylor n'a pas, à mon avis, assez tenu compte de ce fait dans ses remarques, fort judicieuses d'ailleurs, sur les légendes relatives aux peuples géants : *La civilisation primitive,* trad. française, t. I, p. 444-448.

pas les fables populaires ou les faits tératologiques individuels amassés confusément et sans critique par Sennert (1), par Dom Calmet (2) et par quelques autres, qui peuvent aller à l'encontre de ce fait positif. Aussi haut que l'on remonte dans les vestiges de l'humanité, jusqu'aux races qui vivaient dans la période quaternaire à côté des grands mammifères d'espèces éteintes (3), on constate que la taille moyenne de notre espèce ne s'est pas modifiée avec le cours des siècles et qu'elle n'a jamais excédé ses limites actuelles. Mais c'est ici le cas de se souvenir des sages et profondes paroles du docteur Reusch : « Dieu a donné aux écrivains bibliques une lumière surnaturelle ; mais cette lumière surnaturelle n'avait pour but, comme la révélation en général, que la manifestation des vérités religieuses, et non la communication d'une science profane ; et nous pouvons, sans violer les droits que les écrivains sacrés ont à notre vénération, sans affaiblir le dogme de l'inspiration, accorder franchement que dans les sciences profanes, et conséquemment aussi dans les sciences physiques, ils ne se sont point élevés au-dessus de leurs contemporains, que même ils ont partagé les erreurs de leur époque et de leur nation.... Par la révélation, Moïse ne fut point élevé, pour ce qui re-

(1) *Dissertatio historico-philologica de gigantibus*, Wittemberg, 1663.

(2) *Dissertation sur les géants*, dans le tome Ier de sa Bible, reproduite aussi dans le tome Ier de la Bible de Vence.

(3) Voy. le beau livre de M. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, Paris, 1877.

garde la science, au-dessus du niveau intellectuel de son temps; de plus, rien ne nous prouve qu'il ait pu s'y élever par l'étude et par ses réflexions personnelles (1). »

A la tradition des géants primordiaux se lie toujours une idée de violence, d'abus de la force et de révolte contre le ciel. « C'était, a dit M. Maury (2), une ancienne tradition que des hommes forts et puissants, dépeints par l'imagination populaire comme des géants, avaient attiré sur eux, par leur impiété, leur orgueil et leur arrogance, le courroux céleste. Les prétendus géants n'étaient probablement que les premiers humains qui abusèrent de la supériorité de leurs lumières et de leur force pour opprimer leurs semblables. Les connaissances dont ils étaient dépositaires parurent à des peuplades ignorantes et crédules une révélation qu'ils tenaient des dieux, des secrets qu'ils avaient ravis au ciel. Soit que ces géants se donnassent pour issus des divinités, soit que la superstition des peuples enfants les crût fils de celles-ci, ils passèrent pour être nés du commerce des immortels avec les femmes de la terre. Les prêtres, dépositaires exclusifs et jaloux des connaissances, enseignèrent par la suite que ces géants impies avaient reçu la juste punition de leur orgueil, et qu'ils avaient été foudroyés par les dieux dont ils voulaient égaler la puissance. Sans doute que quel-

(1) *La Bible et la nature*, trad. française, p. 27.
(2) Article *Diable*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*.

ques grandes catastrophes qui mirent fin à la domination de ces tyrans, peut-être la révolution qui livra aux mains des prêtres le pouvoir qui appartenait auparavant aux chefs militaires, furent présentées comme des actes de la colère divine; quoi qu'il en soit, cette légende se répandit de bonne heure en Chaldée, et de là en Grèce. » Il y a plus d'une réserve à faire sur cette explication, qui suppose la généralité d'un fait tout à fait spécial, les luttes des Kchatriyas et des Brahmanes dans l'Inde (1) et le triomphe d'une caste sacerdotale puissamment organisée sur les guerriers, qu'elle finit par plier à sa domination. Les choses ne se sont certainement point passées de même chez la plupart des nations, et l'on a dû renoncer aujourd'hui au mirage d'une puissance mystérieuse et primitive des prêtres, dépositaires de toutes les connaissances, qui avait tant de crédit au temps où les idées systématiques de Creuzer régnaient dans la science des religions. Mais M. Maury a eu, suivant moi, parfaitement raison de ne pas voir uniquement un mythe religieux et physique dans cette tradition si générale des géants primitifs, de leurs violences et de leurs impiétés. Il y a certainement là une part de souvenirs historiques, comme un écho et une représentation expressive du déchaînement de corruption et de brutalité sans frein que la tradition biblique nous fait voir chez les

(1) Voy. le résumé des principales traditions relatives à ce fait, dans Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. III, p. 557-584.

dernières générations antédiluviennes, oublieuses de Dieu, au temps où « les géants étaient sur la terre, » état de choses hideux qui exista dans la réalité, puisque la conscience des hommes, en conservant la mémoire, fut unanime à en voir le châtiment divin dans le cataclysme qui frappa les populations chez lesquelles il s'était développé.

Nous verrons dans le chapitre suivant que chez tous les peuples où existe la tradition du déluge, cette catastrophe terrible est l'effet de la colère céleste provoquée par les crimes des premiers hommes, lesquels, nous venons de le dire, sont généralement regardés comme des géants. Cette impiété des antédiluviens envers les dieux, aussi bien que la violence de leurs mœurs, sont en particulier très-nettement indiqués dans la narration chaldéenne du cataclysme, parvenue jusqu'à nous dans un texte original, et qui offre une si étroite affinité avec celle de la Bible. La même notion de violence et d'impiété s'attache aussi aux générations gigantesques qui se produisent encore dans les premiers temps après le déluge (1).

(1) Les Hébreux croyaient aussi que les premiers hommes postdiluviens avaient été encore des géants. C'est ce qu'implique la théorie du IVe livre d'Esdras sur la décroissance progressive de la taille humaine à partir de cette époque. Les premières populations de la Palestine, qui y avaient précédé les Kena'anéens et les Sémites et dont quelques débris existaient encore au temps de l'entrée des Bené-Yisraël dans la Terre-Promise, populations qui paraissent avoir été réellement d'une haute stature (nous nous en occuperons dans notre chapitre XIII), étaient devenues dans l'imagination populaire de véritables géants, des *nephîlim* pareils à ceux des premiers jours. C'est la tradition juive, transmise aux

Bérose disait que « les premiers hommes (d'après le cataclysme), enorgueillis outre mesure par leur force et leur taille gigantesque, en vinrent à mépriser les dieux et à se croire supérieurs à eux (1), » et c'est à cette violente impiété qu'il rattachait la tradition de la Tour de Babel et de la confusion des langues, qu'enregistre aussi la *Genèse* et dont nous nous occuperons dans notre chapitre xiv. Mar Abas Katina, qui dans son livre antidaté de plusieurs siècles combina les récits populaires des Arméniens sur leurs origines et les données historiques de la littérature gréco-babylonienne, laquelle s'était largement développée sur l'exemple de Bérose, racontait à son tour : « Quand la race des hommes se fut répandue sur toute la surface de la terre, des géants d'une force extraordinaire vivaient au milieu d'elle. Ceux-ci, toujours agités de fureur, tiraient le glaive chacun contre son voisin et luttaient continuellement pour s'emparer de la domination (2). » Des deux sources auxquelles a emprunté ce prêtre chrétien de l'école d'Édesse, qui donnait son histoire pour écrite au

chrétiens, que suit saint Augustin (*De civit. Dei*, xv, 23), quand il admet que les géants ont été aussi multipliés dans les premiers temps après le déluge qu'avant. Et c'est de la même façon qu'Aben-Ezra, entendant le début de *Genes.*, vi, 4, de la même manière que les Septante : « les géants étaient alors sur la terre et aussi après, » sans établir de lien entre *a'harê-chên* et *ascher*, interprète « et aussi après » comme voulant dire « et aussi après le déluge, » interprétation dont la donnée fondamentale est exacte, mais qui, grammaticalement, ne peut pas s'appliquer à la phrase.

(1) Fragm. 17 de mon édition.

(2) *Ap.* Mos. Khoren., i, 9.

temps des premiers Arsacides, nous ne sommes pas en mesure de discerner positivement à laquelle ceci a été puisé, bien que l'analogie avec le langage de Bérose doive faire penser que c'est plutôt à la source gréco-babylonienne. Mais son dire ne mérite pas moins d'être recueilli comme écho d'une tradition plus ancienne, et probablement comme confirmation de l'exactitude des extraits de l'abrégé de Bérose par Abydène, insérés par Eusèbe dans sa Chronique.

La tradition, non seulement de l'existence des géants primitifs, mais aussi de leur violence désordonnée, de leur rébellion contre le ciel et de leur châtiment, est une de celles qui sont communes aux Aryas comme aux Sémites et aux Kouschites. Mais dans l'exubérance de végétation mythologique à laquelle s'est laissé aller, par une pente naturelle, le génie des nations aryennes, cette tradition d'histoire primitive se combine et se confond d'une manière souvent inextricable avec les mythes purement naturalistes qui dépeignent les luttes de l'organisation de l'univers, entre les dieux célestes et les personnifications des forces telluriques. Ainsi je ne me hasarderai pas à suivre Josèphe (1) et bon nombre d'interprètes modernes, en établissant un rapprochement entre les indications de la *Genèse* sur les *nephîlîm* et les *gibborîm* antédiluviens et sur la violence dont toute la terre était remplie après le déluge, d'une part, et la Gigantomachie des Hellènes, de l'autre.

(1) *Antiquit. jud.*, I, 3, 1.

Ce dernier mythe, en effet, est exclusivement naturaliste; le génie plastique de la Grèce a beau étendre aux personnages des Géants, nés de la Terre, son anthropomorphisme habituel, ils demeurent absolument étrangers à l'humanité, ne cessent pas d'être uniquement des représentants de forces de la nature (1), et aucun mythologue sérieux n'a jamais eu l'idée de rapporter la Gigantomachie au cycle des traditions sur les origines de l'histoire humaine. Il en est de même de la lutte des Asouras contre les Dêvas ou dieux célestes, racontée si poétiquement dans l'*Astikamritamantha parva*, qui est une des parties de l'*Adhiparva* du *Mahâbhârata* (2). Ce mythe est dans l'Inde le pendant de celui de la Gigantomachie chez les Hellènes; la lutte y est également toute physique; c'est au sein de la nature qu'elle se produit, et si l'on devait y chercher une certaine part de souvenir d'un événement historique de l'antiquité primitive, ce ne pourrait être que le triomphe des dieux célestes et lumineux des Aryas sur les dieux sombres et chthoniens d'une population antérieure, lesquels, vaincus, passent à l'état de démons (3).

(1) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 214.

(2) Compris dans le tome I[er] de l'édition de la grande épopée indienne donnée à Calcutta, dans le tome I[er] de la traduction française de M. Fauche, et dans les *Fragments du Mahâbhârata* traduits par M. Th. Pavie.

(3) Voy. les observations du baron d'Eckstein *De la légende du Manthanam et de sa localité*, dans le *Journal asiatique* d'octobre-novembre 1855.

La même idée de la victoire de nouveaux dieux qui supplantent les anciens se combine aussi manifestement avec le mythe cosmogonique fondamental dans les récits poétiques de la Titanomachie, bien distincte de la Gigantomachie, c'est-à-dire de la lutte que les dieux Olympiens soutiennent contre les Titans, auxiliaires de Cronos, et à la suite de laquelle ce dernier est détrôné, en même temps que les fils d'Ouranos et de Gaia sont précipités dans le Tartare (1). La localisation et la forme épique que ce récit revêt chez Hésiode ont été influencés par le souvenir d'une grande convulsion de l'écorce terrestre, produite par l'effort des feux souterrains, qui eut les contrées grecques pour théâtre et déjà les hommes pour témoins (2), sans doute celle que les géologues appellent le *Soulèvement du Ténare,* la dernière des crises plutonniennes qui ont bouleversé l'ancien monde et qui fit sentir ses effets du centre de la France jusqu'aux côtes de la Syrie. L'Italie, en effet, en fut brisée dans toute sa longueur, la Toscane éclata en volcans, les Champs Phlégréens s'enflammèrent, le Stromboli et l'Etna s'ouvrirent dans une première éruption. En Grèce, le Taygète se souleva au centre du Péloponnèse, de nouvelles îles, Mélos, Cimolos, Siphnos, Thermia, Délos, Théra,

(1) Hesiod., *Theogon.*, v. 617-735; Apollodor., I, 2, 1; voy. Schœmann, *De Titanibus Hesiodeis,* Greifswald, 1844.

(2) Ce point de vue a été très-bien mis en lumière et développé avec un remarquable talent par M. Ch. Benoît : *Archives des missions scientifiques*, 1re série, t. I (1850), p. 626-632.

sortirent des flots bouillonnants de la mer Égée. Les hommes qui assistèrent à cette effroyable convulsion de la nature se crurent naturellement pris au milieu d'un combat des Titans issus de la mère chthonienne contre les puissances célestes, assistées d'autres forces terrestres en conflit avec les Titans, les Hécatonchires, et leur imagination se représenta ces adversaires tout puissants, les uns postés sur le sommet de l'Othrys, les autres sur le sommet de l'Olympe, cherchant réciproquement à s'écraser en se lançant des roches enflammées.

Mais dans le mythe de la Titanomachie, à la différence de la Gigantomachie, il y a aussi autre chose qu'une lutte des forces de la nature. Il faut également tenir compte d'une donnée essentielle dans une partie des traditions grecques, que nous avons réservée dans notre chapitre Ier pour en dire un mot ici et pour y revenir plus longuement dans notre chapitre x; c'est celle que les hommes sont issus du sang des Titans (1). La conception des fils d'Ouranos et de Gaia, précédant les dieux Olympiens, telle que nous la trouvons exprimée avec son complet développement dans la *Théogonie* d'Hésiode (2), a ceci

(1) Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 336; Orph., *Hymn.* XXXVII; Procl., *In Cratyl.*, p. 82, cf. p. 59 et 114; Dio Chrysost., *Orat.*, XXX, p. 550; Olympiodor., *In Phaedon.*, ap. Mustoxyd. et Schin., *Anecd.*, part. IV, p. 4; voy. Preller, *Die Vorstellungen der Alten vom Ursprung des menschlichen Geschlechts*, dans le tome VII du *Philologus* de Gœttingue; Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 636; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 217.

(2) Sur les Titans, voy. principalement : Kanne, *Analect. philol.* p. 68 et suiv.; *Mythol.*, t. I, p. 17 et suiv.; G. Hermann, *De my-*

de particulier, qu'à côté des personnifications des forces de la nature dans les quatre éléments, forces envisagées comme encore violentes, exubérantes et mal assujetties à un ordre régulier, nous y rencontrons les prototypes, non moins exagérés et imparfaitement réglés, comme puissance, comme énergie et comme stature, de l'humanité primitive, véritables représentants des géants des premiers âges, tels que les admettait la tradition chaldéenne. Je veux parler de Iapétos et de ses fils, Atlas, Ménoitios, Prométhée et Epiméthée, ancêtres et types symboliques de la race humaine (1), qui sont qualifiés de Titans comme leur père (2). La tradition qui se rapporte à eux est d'autant plus remarquable que la Bible ac-

thologia graecorum antiquissima, 1817; Bœttiger, *Kunstmuseum*, t. I, p. 217 et suiv.; Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 38 et suiv.; Ottfr. Müller, *Proleg. z. ein wissenschaftl. Mythologie*, p. 374 et suiv.; Gerhard, *Prodrom. mythol. kunsterklœr.*, p. 14 et suiv.; Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 15 et suiv.; Weiske, *Prometheus*, p. 316 et suiv.; Schœmann, *De Titanibus Hesiodeis*, Greifswald, 1844, et *Zu Æschyl. Prometheus* (Greifswald, 1844), p. 104 et suiv.; Schwenck, *Griech. Mythol.*, p. 1 et suiv.; Schwenck, *Myth. d. Perser*, p. 391 et suiv.; E Braun, *Griech. Gœtterlehre*, § 185 et suiv., 205 et suiv.; les articles *Titanen* dans le *Handwœrterbuch der Mythologie* de Jacobi et dans la *Realencyklopœdie* de Pauly (t. VI, p. 2001 et suiv.); Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 36-54; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 106, 109 et 110; Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 261-297.

(1) Hesiod., *Theogon.*, v. 507-616; voy. Vœlcker, *Mythologie des Japetischen Geschlechtes*, Giessen, 1824; E. Braun, *Griech. Gœtterlehre*, § 231 et suiv.; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 114-116; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 364; Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 743-751.

(2) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 15, note 11; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 41.

cepte le Titan Iapétos de la légende grecque, en lui conservant son nom d'origine aryenne sous la forme Yâpheth (1), comme un des fils de Nôa'h et le père d'une des grandes races humaines, celle des Aryas. Suivant la très-juste remarque de Preller (2), c'est spécialement au rameau de Iapétos que s'attache l'idée d'antagonisme avec les dieux Olympiens. Ménoitios, que son nom caractérise comme un parallèle du Manou des Indiens, un représentant de « l'homme » en général (3), est un contempteur des dieux, que Zeus foudroie et précipite dans le Tartare pour le punir de sa violence et de son impiété (4). Prométhée (5), avec son frère Épiméthée, est le protagoniste d'une série de mythes qui correspondent à l'histoire du premier péché dans la *Genèse* et qui attirent sur lui le châtiment de la colère de Zeus, mythes dont un nous a déjà occupé dans notre chapitre II et sur lesquels nous reviendrons au chapitre X. Dans les récits arméniens de Mar Abas Ka-

(1) Sur le caractère purement aryen de ce nom, voy. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 626 et suiv.

(2) *Griech. Mythol.*, 2ᵉ édit., t. I, p. 41.

(3) Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 626.

(4) Hesiod., *Theogon.*, v. 514 et suiv.; Apollodor., I, 2, 3.

(5) Sur ce personnage, outre le livre déjà cité de Vœlcker, p. 375 et suiv., voy. Welcker, *Die Æschylische Trilogie, Prometheus*, Darmstadt, 1824; J. G. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis*, Leipzig, 1842; E. von Lasaulx, *Prometheus, die Sage und ihr Sinn, ein Beitrag zur Religionsphilosophie,* dans les *Studien des classischen Alterthums* (Ratisbonne, 1854), p. 316 et suiv.; Preller, *Griech. Mythol.*, 2ᵉ édit., t. I, p. 71-79; Welcker, *Griech. Gœtterlehre,* t. I, p, 756-770.

tina et de Moïse de Khorène (1), Yapedosthê, le correspondant du Iapétos grec et du Yâpheth biblique, dont le nom se présente sous une forme bien réellement indigène (2), est un géant, père de la race de géants à laquelle appartient le héros national Haygh. Tous ces faits, dont il est impossible de méconnaître l'enchaînement, nous amènent à la conclusion que la tradition qui liait une idée de violence, d'impiété, de révolte contre le ciel et de punition divine à la croyance que les premiers hommes avaient été démesurés de taille et de force, a eu sa part, autant que la notion des luttes primordiales des forces physiques, dans la naissance de la conception fondamentale de la Titanomachie, bien que la description épique d'Hésiode en efface complétement le côté humain.

Ce côté reste encore bien plus accentué dans une troisième fable de même famille, que nous offre la mythologie grecque, la fable des Aloades (3). Ici le caractère des antagonistes des dieux est absolument

(1) I, 5, 8 et 9.

(2) Pictet, *Les origines indo-européennes,* t. II, p. 627.

(3) Homer., *Iliad., E,* v. 385; *Odyss.,* Λ, v. 305 et suiv.; Pindar., *Pyth.,* IV, v. 156; Apollodor., I, 7, 4; Pausan., IX, 22, 5; 29, 1; Diod. Sic., V, 50 et 51; Hygin., *Fab.,* 28; Philostrat., *Heroic.,* I, 3; *Vit. Sophist.,* II, 1 et 2; Virgil., *Æneid.,* VI, v. 582; voy Vœlcker, *Ueber die Aloïden,* dans l'année 1828 de la *Kritische Bibliothek* de Seebode; Eberz, *Ueber die Fabel der Aloïden,* dans l'année 1846 de la *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft;* Wehrman, *Ares und die Aloiden,* dans le tome XVIII de l'*Archiv. für Philologie und Pædagogik;* Pott, dans la *Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung* d'A. Kuhn, t. IX, p. 205 et suiv.

humain, quoique prodigieux; et Preller (1) me semble avoir été complétement dans le vrai quand il a rangé ce récit, non dans la classe des mythes naturalistes, mais dans celle des mythes qui ont trait aux origines de l'histoire des hommes. Les Aloades, représentés comme d'une taille gigantesque, et dont les noms, Ephialtès (de ἐφιάλλομαι) et Otos (de ὠθέω), sont exactement synonymes de celui des *nephîlîm,* quand on l'entend comme dérivé de la racine *nâphal,* sont fils d'Alôeus, le héros de l'aire à battre le blé, et d'Iphimédée, la terre féconde dont les productions donnent la force; on doit donc reconnaître en eux une personnification des premiers agriculteurs, et en même temps, enorgueillis de leur vigueur prodigieuse, de leur puissance et de leur richesse, ils se croient capables de tout, défient les dieux et se préparent à les détrôner (2). Leur légende porte ainsi une empreinte qui conduit à en rechercher les origines dans le temps où les ancêtres de la race hellénique, vivant encore de la vie pastorale, regardaient avec inquiétude et hostilité les populations déjà fixées au sol, cultivant la terre et habitant des villes; c'est le même esprit qui fait que dans la *Genèse* le premier meurtrier, Qaïn, est agriculteur et constructeur de ville, tandis que sa vic-

(1) *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 79-81.

(2) Platon (*Sympos.*, p. 190) et Aristote (*De mundo*, 1) citent les Aloades comme types du degré auquel peut atteindre l'arrogance humaine. Plus tard on les réunit aux autres géants et blasphémateurs des dieux : Virgil., *Georg.*, I, v. 277 et suiv.; *Cul.*, v. 232; Stat., *Thebaid.*, x, v. 848 et suiv.

time, l'innocent Hâbel, mène l'existence de pasteur. Les Aloades sont, d'ailleurs, des constructeurs et des ingénieurs en même temps que des agriculteurs. Ils ne visent rien moins qu'à changer par leurs travaux la surface terrestre, faisant du continent la mer et de la mer un continent (1). On raconte même qu'ils ont commencé à élever une tour dont le sommet, dans leur projet, doit atteindre jusqu'au ciel (2), variante manifeste, et la seule que nous connaissions en Grèce, de la tradition de la Tour de Bâbel, telle que nous la lisons dans la *Genèse* et qu'elle existait dans le cycle chaldéo-babylonien des légendes sur les origines. C'est au milieu de ces entreprises insensées d'orgueil qu'ils sont foudroyés par les dieux et précipités dans le Tartare.

Les écrivains sacrés n'avaient donc pas besoin de modifier le caractère général des traditions sur les premiers âges de l'humanité, telles qu'elles devaient exister chez les Hébreux comme chez les autres peuples sémitiques et aryens, pour représenter les *nephîlîm* et les *gibborîm* antédiluviens comme des générations violentes et impies. Mais ce qui leur appartient en propre, ce par quoi ils rompent absolument avec le paganisme, c'est la réprobation attachée à l'origine surhumaine que l'on attribuait à ces héros ; c'est aussi la façon dont leur caractère coupable et maudit s'accentue et les conséquences qu'il

(1) Apollodor., I, 7, 4.

(2) Philo, *De confus. linguarum*, 2; Origen., *Adv. Cels.*, IV, p. 533.

entraine dans le système d'un rigoureux monothéiste. Yahveh est un dieu jaloux, il ne supporte pas qu'on donne à d'autres dieux une part du culte qui lui est dû, à plus forte raison qu'on honore ses ennemis d'une manière quelconque. Dans le paganisme, au contraire, la terreur qu'inspirent les puissances infernales et ennemies amène à leur dresser des autels à côté de ceux des dieux célestes et protecteurs. Tous les gentils ont été plus ou moins ainsi de véritables Yezidis, des adorateurs du diable. Chez les Grecs, les Titans ont beau être les adversaires vaincus des dieux Olympiens, enfermés et punis dans le Tartare, comme on les craint, comme on veut désarmer leur hostilité, on leur rend dans bien des localités des honneurs divins (1), et même dans plus d'un cas, lorsqu'il s'agit de Prométhée, ce culte devient une véritable protestation contre une défaite injuste ; le Titan rivé au roc du Caucase, dans la tragédie d'Eschyle, est une noble victime de la prépotence de Zeus ; il est puni d'avoir été le bienfaiteur de l'humanité. Les Aloades eux-mêmes ont un temple à Naxos (2). Rien de semblable dans la conception des récits de la *Genèse*. Les *nephîlîm,* et même les *gibborîm* malgré leur naissance des *benê hâelohim,* sont des hommes d'une puissance extraordinaire, mais rien que des hommes, des impies justement châtiés dont le sort doit servir d'exemple aux géné-

(1) Voy. Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 128.
(2) *Corp. inscr. græc.*, n° 2420.

rations futures, et l'écrivain jéhoviste met ceux auxquels il s'adresse en garde contre le mélange adultère d'admiration et de réprobation qui devait régner dans les légendes populaires relatives à ces personnages, chez les Benê-Yisraêl comme chez les peuples voisins.

Sous la réserve de ces observations essentielles sur l'esprit particulier qui inspire les écrivains bibliques, nous devons constater que la tradition chaldéo-babylonienne, dans les lambeaux que nous en possédons, nous offre les vestiges incontestables de générations de héros des premiers âges, dont le caractère impie et violent, le sort sinistre après une formidable puissance terrestre rappelle ce que nous lisons dans *Genes.*, VI, 1-4. Ce sont des héros qui ont osé se mesurer avec les dieux, et qui, malgré leur gloire et leurs exploits, n'ont pas été jugés dignes d'être admis là où vont les héros favorisés des dieux, dans « le pays au ciel d'argent, au sol qui n'a pas besoin d'être cultivé, où l'on a les biens de bénédiction pour nourriture, la fête joyeuse pour illumination, où l'on habite auprès des dieux, à l'abri de la misère et de la tristesse (1), » dans ces

(1) *Cuneif. inscr. of Western Asia*, t. III, pl. 66, verso, l. 28-38, *c*, conclusion d'une prière pour le roi, dans laquelle après avoir demandé pour lui les biens terrestres, on ajoute : *ana mudin tave annuti — mat šame kaspi kisalli la pidni — ṭabtu ša birikiti — ana akalšunu — u kiriru ṭabu — ana nuršunu — libši bulda — širi adi inqa — iqribi — ša ilani —* [*aši*]*but mat Aššur,* « pour complément de ces souhaits, qu'il ait en partage le pays du ciel d'argent, du sol sans culture (où) les biens de bénédiction (sont)

Champs Élyséens où, sur l'ordre de son père Êa, Maroudouk, celui « qui relève les morts à la vie (1), » fait monter l'esprit (*utukku*) d'Êabani, tiré des demeures infernales, dans le dernier chant de l'épopée d'Ourouk (2). Comme les Titans et les Aloades dans le Tartare, les héros dont nous parlons restent enfermés dans la « Terre sans retour » (*irçit la târat*), demeure de désolation conçue sous des traits tout à fait analogues à ceux du scheôl chez les Hébreux; ils y sont associés à la foule des morts vulgaires et aux monstres du chaos primordial, précipités dans ces sombres régions à la suite de la défaite de Tiamat, leur reine. Quand Ischtar, la déesse céleste, se décide à descendre dans la Terre sans retour, dans l'Hadès (3), elle dit qu'elle y trouvera « les porteurs de couronne qui depuis les jours les plus antiques ont gouverné la terre, à qui les dieux Anou et Bel ont assuré un renom de terreur (4). Et elle ajoute : « Là habitent le maître et le serviteur, là habitent

pour leur nourriture et la fête joyeuse pour leur illumination. La cessation de la misère et de la tristesse sera à lui auprès des dieux qui habitent l'Assyrie. » Voy. Schrader, *Die Hœllenfahrt der Istâr*, p. 71-87.

(1) *ša mita bulluṭa irammu : Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 20, 1, recto, l. 17-18; cf. verso, l. 11.

(2) G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 281. Le texte dans les *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. IV, p. 282; cf. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 509 et suiv.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 49, 2, verso; G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 229 et suiv.

(4) *našut agê ša ultu yume pana ibelu mâtuv — Anuv u Beluv ištakkanu šume širi.*

les princes et les grands, là habitent les monstres de l'abîme des grands dieux, là habite Etana, là habite Ner (1). » Nous aurons à revenir dans nos chapitres X et XIV sur les légendes qui s'attachent au nom de ces deux héros, auxquels on prête un caractère réellement titanique et dont le premier a été appelé Titan par Bérose (2). Pour le moment, il me suffit d'avoir constaté quel est le sort qu'on leur prête après leur mort et l'analogie de ce sort avec celui que les Grecs attribuent aux Titans et aux Aloades.

Mais où l'analogie est bien plus grande encore avec ces héros superbes de la tradition chaldéenne, dont le souvenir s'associe à un sentiment de sombre terreur, et en même temps avec les *nephîlîm* et les *gibborîm* antédiluviens du chapitre VI de la *Genèse,* c'est dans la description qu'Hésiode (3) nous fait de la violence des formidables générations de l'âge de bronze, dont Cronos et les Titans étaient les dieux (4), générations qui ont été ensevelies dans le Tartare et auxquelles ont succédé sur la terre, au début de l'âge de fer, des héros plus justes et meilleurs, dont le

(1) *ašbu enu u lagaru — ašbu išibbu u ma'h'hu — ašbu U'H. ME apsî ša ilani rabuti — ašib Etana ašib Ner.*

(2) Fragm. 17, 18 et 19 de mon édition.

(3) *Op. et dies,* v. 143-174.

(4) Gerhard, *Griech. Mythol.,* § 127 et 128. Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* t. XLVII, p. 41 et suiv.) a montré dès le siècle dernier que le culte de Cronos représente la forme la plus antique de la religion des contrées grecques, tellement antique qu'il en restait à peine quelques vestiges dans les temps helléniques.

sort d'outre-tombe a été tout différent. Il est impossible de ne pas reconnaître que nous avons ici une autre expression de la même tradition. Et il faut tenir encore compte de ce fait que, bien qu'Hésiode admette pour elle une autre fin, l'opinion la plus générale chez les Grecs rapportait au déluge de Deucalion la destruction de l'humanité violente et désordonnée de l'âge de bronze (1).

« Zeus père, dit le poète, fit une troisième race des hommes doués de la parole, la race de bronze, qui n'était plus pareille à celle d'argent, mais sortie du tronc des frênes, terrible et robuste. Ils n'avaient d'occupation que les travaux pleins de douleur d'Arès et l'arrogance ; ils ne se nourrissaient pas de froment, mais, inaccessibles, ils avaient l'âme dure comme l'acier. Leur force était grande et des mains invincibles s'attachaient à leurs épaules par des membres vigoureux. Leurs armes étaient de bronze, leurs maisons de bronze, leurs intruments de travail de bronze ; car on ne connaissait pas encore le fer noir. Après s'être entretués de leurs propres mains, ils descendirent dans la demeure putride d'Hadès qui glace d'effroi, sans nom ; quelque terribles qu'ils fussent, la noire mort les saisit et leur fit quitter la lumière éclatante du soleil.

« Alors, après que la terre eut enseveli cette race, Zeus, fils de Cronos, en fit une quatrième sur la terre nourricière, race plus juste et meilleure, la race

(1) Apollodor., I, 7, 2.

divine des héros, qu'on appelle les demi-dieux, à sa première génération sur la terre immense. Ceux-ci, également la guerre funeste et ses combats terribles les firent périr, les uns sous Thêbes aux sept portes, dans la terre de Cadmos, guerroyant pour les troupeaux d'Édipe, les autres conduits sur des vaisseaux au-delà de la large mer à cause d'Hélène à la belle chevelure. C'est là que le destin final de la mort les enveloppa ; et alors Zeus, fils de Cronos, leur attribua pour sort une vie séparée des hommes, aux extrémités de la terre, loin des immortels. Cronos règne sur eux, et ils habitent, délivrés de tout souci, les Iles des Bienheureux sur l'Océan aux profonds tourbillons, héros fortunés, à qui un sol fécond produit trois fois par an des fruits mielleux. »

Il nous reste encore à toucher une dernière question, relativement au récit par lequel s'ouvre le chapitre VI de la *Genèse* et dont l'étude nous a déjà retenu si longtemps. C'est celle qui a trait au sens à attribuer aux paroles de Yahveh dans le verset 3 : « Mon esprit ne prévaudra pas toujours dans l'homme, parce qu'il est chair, et ses jours seront de cent-vingt ans. » C'est un premier châtiment dont Dieu frappe la corruption et l'impiété de l'homme avant de se résoudre à l'extermination du déluge, que de nouveaux progrès du mal rendront nécessaire un peu plus tard. Il raccourcit la durée de sa vie et la fait entrer dans les limites qui depuis lors deviendront normales.

Grammaticalement c'est la seule signification pos-

sible du texte, et si l'on examine le verset en lui-même, indépendamment de toute préoccupation, elle s'impose forcément. « Les jours de quelqu'un, » dans le langage biblique, est la manière constante de dire la durée de sa vie (1), et le chapitre précédent de la *Genèse* nous en offre une série d'exemples absolument probants (2). Il faut d'ailleurs mettre notre *vehâyû yâmâyu mêâh v'esrîm schânâh* de *Genes.*, vi, 3, en parallèle avec *îhyû yâmâyu me'aṭṭîm* de *Psalm.*, cix, 8, qui veut certainement dire « que sa vie soit courte ! » C'est ainsi que les Septante, Josèphe (3) et saint Jérôme ont entendu l'expression (4).

Mais cette réduction de la vie de l'homme à une durée de 120 ans, prononcée par Yahveh dès avant le déluge, est en contradiction flagrante avec les existences de plusieurs siècles qui sont encore attribuées à Schêm et à ses sept premiers descendants dans la généalogie de *Genes.*, xi, 10-25. C'est pour échapper à cette difficulté qu'a été imaginée une interprétation d'après laquelle les paroles de Dieu indiqueraient un

(1) *Genes.*, xi, 32; xxxv, 28; xlvii, 28; *I Reg.*, ii, 1; *Psalm.*, cxix, 84; ciii, 15; civ, 4; *Is.*, lxv, 20; *Job*, xiv, 5.

(2) *Genes.*, v, 5, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 27, 31.

(3) *Antiq. jud.*, i, 3, 2.

(4) Pour la justification complète de ce sens, voy. parmi les exégètes modernes : Ewald, *Jahrb. d. bibl. Wissensch.*, t. VII, p. 23; *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 367; Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 157; Knobel, *Die Genesis*, 2e édit., p. 82 et suiv.; Baumgarten, *Pentateuch*, t. I, p. 102; Schrader, *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 91-95.

délai de 120 ans accordé à l'humanité pour se repentir et changer de voie, délai après lequel, si elle persévère dans son impiété, viendra le déluge. Cette interprétation apparaît pour la première fois dans le Targoum d'Onqélos; saint Augustin (1) l'a adoptée, et son autorité l'a fait recevoir de beaucoup. Parmi les exégètes modernes des diverses écoles, elle a été encore défendue par Hengstenberg (2), Kurtz (3), Franz Delitzsch (4), von Hofmann (5) et Keil (6). Pourtant la rédaction du texte ne saurait la comporter. Ewald a fait très-justement remarquer, dès 1828 (7), que si telle avait été sa pensée, l'écrivain sacré aurait pris juste le moyen pour qu'elle ne fût pas comprise. Pour justifier cette explication, il faudrait absolument que VI, 5, commençât par *vayehî miqqêç mêâh v'esrîm schânâh,* « et il arriva après le terme de cent-vingt ans, » conformément à ce qu'on voit dans VIII, 3, après l'énoncé de VII, 24, et dans VIII, 6, après l'énoncé de VII, 17. C'est d'ailleurs méconnaître l'esprit fondamental de la construction et de l'enchaînement de l'histoire antédiluvienne dans le système des écrivains de la *Genèse,* que de placer

(1) *De civit. Dei*, XV, 24.

(2) Dans ses articles de l'*Evangelische Kirchenzeitung*, année 1858, intitulés *Die Sœhne Gottes und die Tœchter der Menschen.*

(3) *Geschichte des Alten Bund's,* 2e édit., t. I, p. 80.

(4) *Commentar über die Genesis,* 3e édit , p. 238.

(5) *Schriftbeweis,* 2e édit , t. I, p. 504; *Weissagung und Erfüllung*, t. I, p. 86.

(6) *Genesis und Exodus*, p. 87.

(7) *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht,* p. 204.

seulement 120 ans avant le Déluge, postérieurement à la naissance de Schêm, quand Nôa'h a déjà 480 ans, les unions des « fils de Dieu » avec les « filles des hommes, » point de départ de la grande corruption des humains ; car d'après le texte même, c'est seulement alors que « l'esprit de Dieu cesse de prévaloir dans l'homme, parce qu'il n'est plus que chair. » Bien plus conforme à la conception générale du développement des faits dans cette période est la vieille tradition, d'origine juive, qui place l'événement au temps de Yered (1), dont le nom, signifiant « descente, » se trouverait ainsi mis en rapport avec la descente des anges, devenus amoureux des femmes, sur la terre ou bien avec la chute irrémédiable et générale de l'humanité. En effet, ce début de la corruption définitive des générations antédiluviennes doit être nécessairement placé avant 'Hanôch, dont la sainteté contraste avec le mal qui l'entoure, avant 'Hanôch que l'Éternel enlève d'un monde indigne de lui. Par conséquent, dans la conception du livre inspiré, la patience de Yahveh s'est lassée bien moins vite des péchés des hommes que l'interprétation que nous combattons ne le représenterait ; sa miséricorde a laissé à la possibilité de leur repentir un délai autrement étendu que 120 ans, terme trop court par rapport à la durée de vie que l'on prête aux antédiluviens.

Il n'y a donc pas moyen de se soustraire à la con-

(1) Abou-l-Faradj, *Histor. dynast.*, p. 8, ed. Pococke.

tradiction formelle qui existe entre *Genes.*, VI, 3, et XI, 10-25. Il faut l'accepter telle qu'elle se présente dans le texte. Elle n'est, du reste, réellement embarrassante que pour ceux qui cherchent encore à sauvegarder la thèse de ce qu'on appelle l'*Unité de la Genèse.* Pour tous ceux qui, se rendant à l'évidence, acceptent, sans être obligés pour cela de s'associer aux conséquences exagérées que le rationalisme en a déduites, la distinction des deux documents fondamentaux, élohiste et jéhoviste, qui ont servi de sources au rédacteur définitif et entre lesquels il s'est presque borné à établir une concordance, en laissant leur rédaction intacte; pour tous ceux qui acceptent cette donnée qu'un siècle d'études critiques ont rendue, suivant moi, certaine, la difficulté n'existe plus. *Genes.*, VI, 1-4, n'émane pas du même auteur que les *thôledôth Schêm* de XI, 10-25. Le premier morceau appartient à la rédaction jéhoviste et le second à l'élohiste. Or, ce n'est pas ici le seul endroit où il y ait divergence entre les deux livres qui ont été fondus en un seul dans la composition de la *Genèse;* on en observe ailleurs de plus considérables et de plus graves, par exemple si l'on compare les deux récits de la Création, celui du chap. I et celui du chap. II. Et précisément, la manière dont le rédacteur ou le compilateur définitif s'est abstenu de poursuivre au-delà d'un certain degré l'harmonisation des deux récits qu'il combinait, en faisant disparaître leurs discordances, est une preuve du caractère saint et inspiré qu'il reconnaissait à leur rédaction. Des

divergences du même genre sont faciles à constater dans les versions différentes d'un même événement, quand il est raconté dans deux livres de la Bible, comme dans ceux des Rois et des Chroniques. Et il faut soigneusement noter qu'elles ne portent que sur les faits d'un caractère historique, et non sur les données essentielles à la foi, sur celles qui intéressent la révélation. Des discordances de fait sur certains événements de la vie du Christ se constatent même entre les différents Évangélistes. Saint Augustin (1) et saint Jean Chrysostome (2) n'hésitent pas à les reconnaître, en les réduisant à leur juste valeur, et l'on a justement fait remarquer que le respect de ces discordances des sources, que l'on n'a pas cherché à effacer, est une des preuves les plus fortes de la bonne foi et de la crédibilité historique de l'Église (3). La conscience du chrétien n'a donc pas à s'en troubler quand il en constate, comme nous le faisons ici.

Avec Ewald (4), Tuch (5), Knobel (6), Delitzsch (7), Vaihinger (8) et M. Aug. Kayser (9), je rapporte sans

(1) *De Evangel. consensu*, 12.

(2) *In Matth., Proœm., Homil.* I, p. 6, ed. Gaume.

(3) Ch. Lenormant, *De la divinité du christianisme dans ses rapports avec l'histoire*, p, 216-221.

(4) *Jahr. der bibl. Wissensch.*, t. VII, p. 18.

(5) *Kommentar über die Genesis*, p. LXV et p. 140 et suiv.

(6) *Die Genesis*, 2e édit., p 81.

(7) *Commentar über die Genesis*, 3e édit., p. 642.

(8) Dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, t. XI, p. 335 et 337.

(9) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen*, p. 7.

hésitation *Genes.*, VI, 1-4, au grand document jéhoviste, et je ne saurais en aucune façon partager l'opinion de M. Schrader (1), qui veut y voir une addition du rédacteur définitif, puisée à une source autre que les deux écrits fondamentaux. Sa raison, que les généalogies antédiluviennes de l'écrivain jéhoviste n'énoncent pas de chiffres de durée des vies, est loin de me paraître suffisante. Car l'expression du fait de la réduction de l'existence des hommes à 120 ans comme châtiment de leur corruption, suffisait à impliquer que cette existence avait été antérieurement plus longue et n'appelait pas nécessairement avant elle une évaluation de cette durée première. Ce n'est pas seulement l'emploi du nom de Yahveh, ce sont aussi la tournure générale de la rédaction, les formes de langage dont elle use de préférence, et la tendance anthropopathique dans la manière de représenter l'intervention de Dieu au milieu de l'histoire, qui obligent à reconnaître dans les quatre premiers versets du chap. VI de la *Genèse* la main de l'écrivain jéhoviste, de celui qu'Ewald, dans son système particulier, qui n'a pas trouvé d'adhérents, appelle « le quatrième narrateur. »

Remarquons, du reste, que l'écrivain élohiste fait vivre les Patriarches, sauf Yôsêph, au-delà des 120 ans que le jéhoviste, dans *Genes.*, VI, 3, assigne comme dernier terme à la durée de la vie humaine : Abrâ-

(1) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 96-99, 135 et suiv.

hâm 175 ans (1), Yiçehâq 180 (2), Ya'aqob 147 (3), Yôsêph 110 (4), Lêvî 137 (5), Qehâth son fils 133 (6), 'Amrâm père de Môscheh 137 (7), série dans laquelle on observe une progression descendante, qui amène aux 123 ans de Aharôn (8), aux 120 de Môscheh (9) et aux 110 de Yehôschoû'a (10). Par contre, cette vie de cent-vingt ans, telle que l'admet le jéhoviste, est celle qu'Hérodote (11) attribue aux Éthiopiens Macrobes. Surtout elle concorde d'une façon tout à fait digne d'attention avec le chiffre que les spéculations de l'astrologie chaldéenne avaient adopté pour l'évaluation du maximum de la durée de la vie des hommes. Épigène l'estimait à 112 ans, Bérose à 116 ou 117 ans, d'autres à 120 (12), tandis que les astrologues égyptiens prétendaient qu'on ne pouvait vivre que 100 ans au plus dans leur pays (13). Ainsi qu'Ewald l'a observé avant nous (14), le chiffre de 120 ans, énoncé dans

(1) *Genes.*, xxv, 7.
(2) *Genes.*, xxxv, 28.
(3) *Genes.*, xlvii, 28.
(4) *Genes.*, l, 26.
(5) *Exod.*, vii, 16.
(6) *Exod.*, vii, 18.
(7) *Exod.*, vii, 20.
(8) *Num.*, xxxiii, 39.
(9) *Deuteron.*, xxxiv, 7.
(10) *Jos.*, xxiv, 29; *Jud.*, ii, 8.
(11) iii, 23.
(12) Plin., *Hist. nat.*, vii, 50; Censorin., *De die nat.*, 17, 4.
(13) Censorin., 17, 14. — Mais les règles attribuées à Pétosiris et à Néchepsos permettaient de porter à 124 ans la durée possible de la vie sous le ciel de l'Italie.
(14) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 367.

Genes., vi, 3, représente bien évidemment la plus ancienne forme du calcul chaldéen, car c'est la somme de deux sosses. C'est la donnée première, fondée uniquement sur les cycles numéraux qui remontent au plus antique passé du peuple de Schoumer et d'Akkad, probablement même antérieurement à son établissement sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, puisqu'on retrouve ces mêmes cycles chez les peuples de la Haute Asie, Ouigours, Mongols, Mandchous et Chinois, comme dans l'Inde (1). Les 116 ans de Bérose et les 112 d'Épigène en sont, au contraire, un raccourcissement postérieur, dû à des subtilités astrologiques qui paraissent d'époque assez tardive.

Ainsi nous sommes ramenés une fois de plus à Babylone et à la Chaldée, berceau des Téra'hites, comme point de départ de la forme que nous voyons revêtir aux traditions primitives de l'humanité dans les récits des premiers chapitres de la *Genèse*.

(1) Voy. Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 153 et suiv.

CHAPITRE VIII

LE DÉLUGE.

La tradition universelle par excellence, entre toutes celles qui ont trait à l'histoire de l'humanité primitive, est la tradition du Déluge. Ce serait trop que de dire qu'on la retrouve chez tous les peuples, mais elle se reproduit dans toutes les grandes races de l'humanité, sauf pourtant une, — il importe de le remarquer, — la race noire, chez laquelle on en a vainement cherché la trace, soit parmi les tribus africaines, soit parmi les populations noires de l'Océanie. Ce silence absolu d'une race sur le souvenir d'un événement aussi capital, au milieu de l'accord de toutes les autres, est un fait que la science doit soigneusement noter, car il peut en découler des conséquences importantes (1).

Nous allons passer en revue les principales traditions sur le déluge, éparses dans les divers rameaux

(1) Voy. Schœbel, *De l'universalité du Déluge*, Paris, 1858.

de l'humanité. Leur concordance avec le récit biblique en fera nettement ressortir l'unité première, et nous reconnaîtrons ainsi que cette tradition est bien une de celles qui datent d'avant la dispersion des peuples, qu'elle remonte à l'aurore même du monde, civilisé et qu'elle ne peut se rapporter qu'à un fait réel et précis.

Mais nous devrons d'abord écarter certains souvenirs légendaires, que l'on a rapprochés à tort du déluge biblique et que leurs traits essentiels ne permettent pas d'y assimiler en bonne critique. Ce sont ceux qui se rapportent à quelques phénomènes locaux et d'une date historique relativement assez voisine de nous. Sans doute la tradition du grand cataclysme primitif a pu s'y confondre, amener à en exagérer l'importance; mais les points caractéristiques du récit admis dans la *Genèse* ne s'y retrouvent pas, et le fait garde nettement, même sous la forme légendaire qu'il a revêtue, sa physionomie restreinte et spéciale. Commettre la faute de grouper les souvenirs de cette nature avec ceux qui ont trait au déluge, serait infirmer la valeur des conséquences que l'on est en droit de tirer de l'accord des derniers, au lieu de la fortifier.

Tel est le caractère de la grande inondation placée par les livres historiques de la Chine sous le règne de Yao (1). Elle n'a aucune parenté réelle, ni même

(1) Klaproth, *Asia polyglotta*, p. 32 et suiv.; Gützlaff, *Geschichte des chinesischen Reiches, herausg. von Neumann*, p. 26 et suiv.

aucune ressemblance avec le déluge biblique (1); c'est un événement purement local et dont on peut parvenir, dans la limite de l'incertitude que présente encore la chronologie chinoise, quand on remonte au-delà du VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne (2), à déterminer la date, bien postérieure au début des temps pleinement historiques en Égypte et à Babylone (3). Les écrivains chinois nous montrent alors Yu, ministre et ingénieur, rétablissant le cours des eaux, élevant des digues, creusant des canaux et réglant les impôts de chaque province dans toute la Chine (4). Un savant sinologue, Édouard Biot, a

(1) Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. III, p. 406. — « Qu'il y ait quelque exagération dans certaines expressions du *Schoû-King*, en ce qui concerne la grande inondation qui eut lieu en Chine sous le règne de l'empereur Yao, dit M. Pauthier (*Journal asiatique*, 6e série, t. XI, p. 313), je ne le conteste point; mais l'ensemble du récit ne permet pas de supposer que son auteur ait voulu faire croire à un « déluge universel, » puisqu'il n'y est même pas fait mention de mort d'homme causée par l'inondation; tout ce qu'il est dit, c'est que « les populations des plaines se plaignent en soupirant. »

(2) Voy. à ce sujet les très-justes remarques de M. Legge (*The chinese classics*, t. III, proleg., p. 89 et suiv.), qui, en montrant fort bien l'incertitude des chiffres traditionnels chinois, attribue seulement à ceux de la Bible une valeur historique qu'on ne saurait plus en critique y attacher aujourd'hui.

(3) D'après le système chronologique du *Lih-taï-ki-ssé* (*Nouveau journal asiatique*, juin 1830, p. 417; *Journal asiatique*, 6e série, t. XI, p. 332), les travaux de Yu pour réparer les désastres de l'inondation auraient été terminés en 2278 av. J. C., d'après celui des « Annales des Bambous » ou *Tchou-schoû* (le texte chinois de ce livre, avec une traduction, est publié dans les prolégomènes du tome III des *Chinese classics* de M. Legge, p. 108-176), en 2062.

(4) Voy. principalement les chapitres *Yao-tien*, *Yih-tsi* et *Yu-koung* du *Schoû-king*, soit dans la traduction du P. Gaubil, soit

prouvé, dans un mémoire sur les changements du cours inférieur du Hoâng-hô (1), que c'est aux inondations fréquentes de ce fleuve que fut due la catastrophe ainsi relatée; la société chinoise primitive, établie sur les bords du fleuve, eut beaucoup à souffrir de ses débordements. Les travaux de Yu ne furent autre chose que le commencement des endiguements nécessaires pour contenir les eaux, lesquels furent continués dans les âges suivants (2). Une célèbre inscription, gravée sur le rocher d'un des pics des montagnes du Hoû-nân (3), serait un monument contemporain de ces travaux et par suite le plus antique spécimen de l'épigraphie chinoise; cette inscription semble présenter de grands caractères intrinsèques d'authenticité (4), suffisants pour dissiper les doutes élevés à son sujet par M. Legge (5), bien

dans celle des *Livres sacrés de l'Orient* de Pauthier, soit enfin dans les *Chinese classics* de M. Legge. — D'autres textes sont rassemblés dans le *Journal asiatique*, 6e série, t. XI, p. 331-335.

(1) Dans l'année 1843 du *Journal asiatique*.

(2) M. Legge (*Chinese classics*, t. III, proleg., p. 56 et suiv.) a très-bien montré qu'en particulier dans le chapitre *Yu-koung* du *Schoû-king* on attribue à Yu des choses très-postérieures à son époque, et que le chapitre en question est un véritable roman de date postérieure qui met sous ce nom fameux tous les travaux d'une longue suite de générations, pour le réglement du régime des eaux du Hoâng-hô.

(3) Hager, *Monument de Yu, ou la plus ancienne inscription de la Chine,* Paris, 1802; Klaproth, *Inschrift des Yü, übersetzt und erklært,* Berlin, 1811.

(4) Voy. le *Deuxième mémoire* de Pauthier *sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation chinoises, d'après les écrivains et les monuments indigènes*, dans le tome XI de la 6e série du *Journal asiatique*.

(5) Dans les prolégomènes du tome III de ses *Chinese classics*, p. 67 et suiv.

qu'il reste toujours ette circonstance un peu suspecte qu'on ne la connaît que par d'anciennes copies et que, depuis plusieurs siècles, les recherches les plus minutieuses n'ont pas amené à la retrouver (1).

Le caractère d'événement local n'est pas moins clair dans la légende de Botchica, telle que la rapportaient les Muyscas, anciens habitants de la province de Cundinamarca dans l'Amérique Méridionale, bien que la fable s'y soit mêlée dans une beaucoup plus forte proportion à l'élément historique fondamental (2). Qu'y voyons-nous, en effet? L'épouse d'un homme divin ou plutôt d'un dieu nommé Botchica (3), laquelle s'appelait Huythaca, se livrant à d'abominables sortiléges pour faire sortir de son lit la rivière Funzha; toute la plaine de Bogota bouleversée par les eaux; les hommes et les animaux périssant dans cette catastrophe, quelques-uns seulement échappent à la destruction en gagnant les plus hautes montagnes. La tradition ajoute que Botchica brisa les rochers qui fermaient la vallée de Canoas et de Tequendama, pour faciliter l'écoulement des eaux; puis il rassembla les restes dispersés de la na-

(1) Voy. les textes cités par M. Legge, ouvr. cit., p. 67-70, et l'article du *Kin-schih-tsouï-pien* de Wang Tchang traduit par Pauthier, *Journal asiatique*, 6e série, t. XI, p. 326-330.

(2) Humboldt, *Vues des Cordillières et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, t. I, p. 38, 87 et 316; t. II, p. 14 et suiv.

(3) Sur la mythologie et le système religieux du Cundinamarca, voy. ce qui en est dit dans le beau livre de M. J. G. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen;* et aussi Girard de Rialle, *La mythologie comparée,* t. I, chap. XVII.

tion des Muyscas, leur enseigna le culte du Soleil et monta au ciel après avoir vécu 500 ans dans le Cundinamarca.

Des traditions relatives au grand cataclysme, la plus curieuse sans contredit est celle des Chaldéens. Elle a marqué d'une manière incontestable l'empreinte de son influence sur la tradition de l'Inde, et de toutes les narrations du déluge c'est celle qui se rapproche le plus exactement de la narration de la *Genèse.* Il est bien évident pour quiconque compare les deux récits, qu'ils ont dû n'en faire qu'un jusqu'au moment où les Téra'hites sortirent d'Oûr pour gagner la Palestine.

Nous possédons du récit chaldéen du Déluge deux versions inégalement développées, mais qui offrent entre elles un remarquable accord. La plus anciennement connue, et aussi la plus abrégée, est celle que Bérose avait tirée des livres sacrés de Babylone et comprise dans l'histoire qu'il écrivait à l'usage des Grecs. Après avoir parlé des neuf premiers rois antédiluviens, le prêtre chaldéen continuait ainsi :

« Obartès (Oubaratoutou) étant mort, son fils Xisouthros ('Hasisatra) régna dix-huit sares (64800 ans). C'est sous lui qu'arriva le grand déluge, dont l'histoire est racontée de la manière suivante dans les documents sacrés. Cronos (Êa) lui apparut dans son sommeil et lui annonça que le 15 du mois de daisios (le mois assyrien de sivan, un peu avant le solstice d'été) tous les hommes périraient par un déluge. Il lui ordonna donc de prendre le commencement, le

milieu et la fin de tout ce qui était consigné par écrit et de l'enfouir dans la ville du Soleil, à Sippara, puis de construire un navire et d'y monter avec sa famille et ses amis les plus chers ; de déposer dans le navire des provisions pour la nourriture et la boisson, et d'y faire entrer les animaux, volatiles et quadrupèdes ; enfin de tout préparer pour la navigation. Et quand Xisouthros demanda de quel côté il devait tourner la marche de son navire, il lui fut répondu « vers les dieux, » et de prier pour qu'il en arrivât du bien aux hommes.

« Xisouthros obéit et construisit un navire long de cinq stades et large de deux ; il réunit tout ce qui lui avait été prescrit et embarqua sa femme, ses enfants et ses amis intimes.

« Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux. Ceux-ci n'ayant trouvé ni nourriture, ni lieu pour se poser, revinrent au vaisseau. Quelques jours après, Xisouthros leur donna de nouveau la liberté ; mais ils revinrent encore au navire avec les pieds pleins de boue. Enfin, lâchés une troisième fois, les oiseaux ne retournèrent plus. Alors Xisouthros comprit que la terre était découverte ; il fit une ouverture au toit du navire et vit que celui-ci était arrêté sur une montagne. Il descendit donc avec sa femme, sa fille et son pilote, adora la Terre, éleva un autel et y sacrifia aux dieux ; à ce moment il disparut avec ceux qui l'accompagnaient.

« Cependant ceux qui étaient restés dans le na-

vire, ne voyant pas revenir Xisouthros, descendirent à terre à leur tour et se mirent à le chercher en l'appelant par son nom. Ils ne revirent plus Xisouthros, mais une voix du ciel se fit entendre, leur prescrivant d'être pieux envers les dieux ; qu'en effet il recevait la récompense de sa piété en étant enlevé pour habiter désormais au milieu des dieux, et que sa femme, sa fille et le pilote du navire partageaient un tel honneur. La voix dit en outre à ceux qui restaient qu'ils devaient retourner à Babylone et, conformément aux décrets du destin, déterrer les écrits enfouis à Sippara pour les transmettre aux hommes. Elle ajouta que le pays où ils se trouvaient était l'Arménie. Ceux-ci, après avoir entendu la voix, sacrifièrent aux dieux et revinrent à pied à Babylone. Du vaisseau de Xisouthros, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans les monts Gordyéens, en Arménie, et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont râclé sur les débris ; on s'en sert pour repousser l'influence des maléfices. Quant aux compagnons de Xisouthros, ils vinrent à Babylone, déterrèrent les écrits déposés à Sippara, fondèrent des villes nombreuses, bâtirent des temples et restituèrent Babylone (1). »

Ceci est l'extrait tiré du livre de Bérose par Cornelius Alexander, dit le Polyhistor. L'extrait fait par Abydène est plus abrégé, mais précise davantage les circonstances relatives à l'envoi des oiseaux.

(1) Fragm. 15 de mon édition.

« Après Evedoreschos, il y eut plusieurs rois, et enfin Sisithros, à qui Cronos annonça que le 15 du mois de daisios il y aurait une grande abondance de pluies. Le dieu lui ordonna donc de cacher tout ce qui composait les écritures dans la ville du Soleil à Sippara. Sisithros, ayant accompli ces prescriptions, navigua bientôt vers l'Arménie, car aussitôt la prédiction du dieu se réalisa. Le troisième jour après que la pluie eût cessé, il lâcha plusieurs oiseaux pour voir s'ils découvriraient quelque terre déjà sortie des eaux. Mais ces oiseaux, n'ayant trouvé partout qu'une mer prête à les engloutir, et ne pouvant se poser nulle part, revinrent auprès de Sisithros; il en renvoya d'autres. Ayant enfin réussi à la troisième fois dans son dessein, car les oiseaux étaient revenus avec les pieds couverts de limon, les dieux l'enlevèrent à la vue des hommes. Et du bois de son navire, qui s'était arrêté en Arménie, les habitants du pays font des amulettes qu'ils suspendent à leur col contre les maléfices (1). »

A côté de cette version qui, tout intéressante qu'elle soit, n'est cependant que de seconde main, nous pouvons maintenant placer une rédaction chaldéo-babylonienne originale, celle que le regretté George Smith a déchiffrée le premier sur des tablettes cunéiformes exhumées à Ninive et transportées au Musée Britannique. La narration du déluge y intervient comme épisode dans la onzième tablette

(1) Fragm. 16 de mon édition.

ou onzième chant de la grande épopée d'Ourouk, dont nous avons donné un bref sommaire dans notre chapitre VI. Ainsi que nous avons dit alors, le héros de cette épopée, que l'on appelle provisoirement Izdhubar ou Gisdhubar, faute de savoir lire son vrai nom, atteint d'une maladie, d'une sorte de lèpre, s'en va consulter sur sa guérison le patriarche sauvé du déluge, 'Hasisatra, dans le pays reculé où les dieux l'ont transporté pour y jouir d'une éternelle félicité. Il demande à 'Hasisatra de lui révéler le secret des événements qui lui ont valu ce privilége d'immortalité, et c'est ainsi que le patriarche est amené à lui raconter le cataclysme.

On a pu en rétablir le récit presque sans lacunes, par la comparaison des débris de trois exemplaires du poème, que renfermait la bibliothèque du palais de Ninive (1). Ces trois copies furent faites au

(1) Le texte complet se trouve dans les *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 50 et 51. — Pour les principales traductions jusqu'ici données, voy. G. Smith, *Chaldean account of the Deluge,* Londres, 1872; *The eleventh tablet of the Izdubar legends,* dans le tome III des *Transactions of the Society of Biblical archæology*, p. 530-596; *Assyrian discoveries*, p. 184-193; *Chaldean account of Genesis,* p. 264-272, 285-290 (p. 222-239 de la traduction allemande de M. Friedrich Delitzsch, avec des observations de ce dernier aux p. 318-321). Voy. encore Fr. Lenormant, *Le Déluge et l'épopée babylonienne*, dans le tome II des *Premières civilisations*, p. 3-146; Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 21-32; l'abbé Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 2e édition, t. I, p. 184-212. La traduction développée par M. Oppert dans son cours d'assyriologie au Collége de France, a été publiée dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël,* t. I, p. 422-434. Elle a fait faire de grands progrès à l'intelligence de certaines parties du texte; mais tout ne m'en semble pas également acceptable. La tra-

VIIe siècle avant notre ère, par l'ordre du roi d'Assyrie Asschour-bani-abal, d'après un exemplaire très-ancien que possédait la bibliothèque sacerdotale de la ville d'Ourouk, fondée par les monarques du premier Empire de Chaldée. Il est difficile de préciser la date de l'original ainsi transcrit par les scribes assyriens; mais il est certain qu'il remontait à l'époque de cet Ancien Empire, dix-sept siècles au moins avant notre ère, et même probablement plus; il était donc fort antérieur à Moïse et presque contemporain d'Abraham. Les variantes que les trois copies existantes présentent entre elles, prouvent que l'exemplaire type était tracé au moyen de la forme primitive d'écriture désignée sous le nom d'*hiératique,* caractère qui était déjà devenu difficile à lire au VIIe siècle, puisque les copistes ont varié sur l'interprétation à donner à certains signes et dans d'autres cas ont purement et simplement reproduit les formes de ceux qu'ils ne comprenaient plus. Il résulte enfin de la comparaison des mêmes variantes que l'exemplaire transcrit par ordre d'Asschour-bani-abal était lui-même la copie d'un manuscrit plus ancien, sur laquelle on avait déjà joint au texte original quelques gloses interlinéaires. Certains des copistes les ont introduites dans le texte; les autres les ont omises.

duction que nous publions ici comprend de notre part une large proportion de travail personnel et de nouveauté, greffée sur les travaux de ceux qui nous ont ouvert la voie dans l'étude de ce texte. On en trouvera la justification philologique dans l'appendice VI, à la fin de ce volume.

Après ces observations préliminaires, je rapporterai intégralement le récit placé par le poème dans la bouche de 'Hasisatra.

« Je veux te révéler, ô Izdhubar (?), l'histoire de ma conservation — et te dire la décision des dieux.

« La ville de Schourippak (1), une ville que tu connais, est située sur l'Euphrate ; — elle était antique et en elle [on n'honorait pas] les dieux. — [Moi seul, j'étais] leur serviteur, aux grands dieux. — [Les dieux tinrent conseil sur l'appel d']Anou. — [Un déluge fut proposé par] Bel — [et approuvé par Nabou, Nergal et] Adar (2).

« Et le dieu [Êa], le seigneur immuable, — répéta leur commandement dans un songe. — J'écoutais l'arrêt du destin qu'il annonçait, et il me dit : —

(1) Schourippak, dont les copistes de Bérose, par une série de fautes successives, ont fait Λαράγχα, était une ville de la Basse Chaldée, située près de la mer, car on nous parle des « vaisseaux de Schourippak » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 46, l. 1, *c-d*; corrigé dans *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. III, p. 589). Le nom religieux accadien de cette ville était *mâ-uru*, « la ville du vaisseau, » sans doute par allusion à la légende de la construction de celui de 'Hasisatra. On donne Malik comme le dieu spécial de Schourippak (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 60, l. 20, *a-b*). D'après le supplément que fournit ici, au texte antérieurement publié, le nouveau fragment rapporté au Musée Britannique par M. Hormuzd Rassam, c'est sur l'Euphrate que cette ville était bâtie.

Dans les traditions musulmanes, le lieu d'embarquement de Nou'h dans son vaisseau fut à Koufah, sur le bras occidental de l'Euphrate, ou bien à Babylone, ou bien à 'Aïnvardah dans la Mésopotamie (D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article *Nouh*).

(2) J'adopte ici presque textuellement les restitutions approximatives de M. Oppert, dont le sens général est commandé par la suite du récit.

« Homme de Schourippak, fils d'Oubaratoutou, —
« toi, fais un vaisseau et achève-le [vite]. — [Par un
« déluge] je détruirai la semence et la vie. — Fais
« (donc) monter dans le vaisseau la semence de tout
« ce qui a vie. — Le vaisseau que tu construiras, —
« 600 coudées seront la mesure de sa longueur —
« et 60 coudées le montant de sa largeur et de sa
« hauteur. — [Lance-le] aussi sur l'Océan et couvre-
« le d'un toit. » — Je compris et je dis à Êa, mon
seigneur : — « [Le vaisseau] que tu me commandes
« de construire ainsi, — [quand] je le ferai — jeunes
« et vieux [se riront de moi]. » — [Êa ouvrit sa
bouche et] parla ; — il dit à moi, son serviteur : —
« [S'ils se rient de toi,] tu leur diras : — [Sera puni]
« celui qui m'a injurié, — [car la protection des
« dieux] existe sur moi (1). — .... comme des ca-
« vernes.... — .... j'exercerai mon jugement sur ce
« qui est en haut et ce qui est en bas.... — ....
« Ferme le vaisseau.... — .... Au moment venu, que
« je te ferai connaître, — entre dedans et amène à
« toi la porte du navire. — A l'intérieur, ton grain,
« tes meubles, tes provisions, — tes richesses, tes
« serviteurs mâles et femelles, et les jeunes gens, —
« le bétail des champs et les animaux sauvages des

(1) Mo'hammed dit dans le Qorân (XI, 40 et 41), évidemment d'après une tradition populaire des Juifs de son temps : « Il construisit un vaisseau, et chaque fois que les chefs de son peuple passaient auprès de lui, ils le raillaient. » — « Ne me raillez pas, dit Nou'h ; car je vous raillerai à mon tour comme vous me raillez, et vous apprendrez sur qui tombera le châtiment qui le couvrira d'opprobre. Ce châtiment restera perpétuellement sur votre tête. »

« campagnes que je rassemblerai — et que je t'en-
« verrai, seront gardés derrière ta porte. » — 'Hasi-
« satra ouvrit sa bouche et parla ; — il dit à Êa, son seigneur : — « Personne n'a fait [un tel] vaisseau.
« — Sur la carène je fixerai.... — je verrai.... et le
« vaisseau.... — le vaisseau que tu me commandes
« de construire [ainsi,] — qui dans.... »

. . . . (1).

« Au cinquième jour [ses deux flancs (2)] étaient élevés. — Dans sa couverture quatorze en tout étaient ses fermes, — quatorze en tout il en comptait en dessus. — Je plaçai son toit et je le couvris. — Je naviguai dedans au sixième (jour) ; je divisai ses étages au septième ; — je divisai les compartiments intérieurs au huitième. — Je bouchai les fentes par où l'eau entrait dedans ; — je visitai les fissures et j'ajoutai ce qui manquait. — Je versai sur l'extérieur trois fois 3600 (mesures) de bitume, — et trois fois 3600 (mesures) de bitume à l'intérieur. — Trois fois 3600 hommes porte-faix apportèrent sur leurs têtes les caisses (de provisions). — Je gardai 3600 caisses pour la nourriture de ma famille — et les mariniers se partagèrent deux fois 3600 caisses. — Pour [l'approvisionnement] je fis tuer des bœufs ; — j'instituai [des distributions] pour chaque jour. — En [prévision des besoins de] boissons, des tonneaux et du vin — [je rassemblai en quantité] comme les eaux d'un fleuve et — [des provisions] en quantité pareille

(1) Ici une lacune de quelques versets.
(2) Du navire.

à la poussière de la terre; — [à les arranger dans] les caisses je mis la main. — .... du soleil.... le vaisseau était achevé. — .... fort, et — je fis porter en haut et en bas les apparaux du navire. — [Ce chargement] en remplit les deux tiers.

« Tout ce que je possédais, je le réunis; tout ce que je possédais d'argent, je le réunis; — tout ce que je possédais d'or, je le réunis; — tout ce que je possédais de semences de vie de toute nature, je le réunis. — Je fis tout monter dans le vaisseau; mes serviteurs mâles et femelles, — le bétail des champs, les animaux sauvages des campagnes et les fils du peuple, je les fis tous monter.

« Schamasch (le Soleil) fit le moment déterminé, et — il l'annonça en ces termes : « Au soir je ferai « pleuvoir abondamment du ciel; — entre dans le « vaisseau et ferme ta porte. » — Le moment fixé était arrivé, — qu'il annonçait en ces termes : « Au « soir je ferai pleuvoir abondamment du ciel. » — Quand j'arrivai au soir de ce jour, — du jour où je devais me tenir sur mes gardes, j'eus peur; — j'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte. — En fermant le vaisseau, à Bouzour-schadi-rabi, le pilote, — je confiai (cette) demeure avec tout ce qu'elle comportait.

« Mou-scheri-ina-namari (1) — s'éleva des fondements du ciel en un nuage noir; — Ramman tonnait au milieu de ce nuage, — et Nabou et Scharrou mar-

(1) « L'Eau du crépuscule au lever du jour, » une des personnifications de la pluie.

chaient devant ; — ils marchaient dévastant la montagne et la plaine ; — Nergal le puissant traîna (après lui) les châtiments ; — Adar s'avança en renversant devant lui ; — les Archanges de l'abîme (*Anunnaki*) apportèrent la destruction, — dans leurs épouvantements ils agitèrent la terre. — L'inondation de Ramman se gonfla jusqu'au ciel, — et [la terre,] devenue sans éclat, fut changée en désert.

« Ils brisèrent les.... de la surface de la terre comme.... ; — [ils détruisirent] les êtres vivants de la surface de la terre. — Le terrible [déluge] sur les hommes se gonfla jusqu'au [ciel.] — Le frère ne vit plus son frère ; les hommes ne se reconnurent plus. Dans le ciel — les dieux prirent peur de la trombe et — cherchèrent un refuge ; ils montèrent jusqu'au ciel d'Anou (1). — Les dieux étaient étendus immobiles, serrés les uns contre les autres, comme des chiens. — Ischtar parla comme un petit enfant, — la grande déesse prononça son discours : — « Voici que l'humanité est retournée en limon, et — c'est le malheur que j'ai annoncé en présence des dieux. — Tel que j'ai annoncé le malheur en présence des dieux, — pour le mal j'ai annoncé le.... terrible des hommes qui sont à moi. — Je suis la mère qui a enfanté les hommes, et — comme la race des poissons les voilà qui remplissent la mer ; et — les dieux, à cause de (ce que font) les Archanges de

(1) Le ciel supérieur des étoiles fixes.

l'abîme, sont pleurant avec moi (1). » — Les dieux sur leurs siéges étaient assis en larmes, — et ils tenaient leurs lèvres fermées, [méditant] les choses futures.

« Six jours et autant de nuits — se passèrent; le vent, la trombe et la pluie diluvienne étaient dans toute leur force. — A l'approche du septième jour, la pluie diluvienne s'affaiblit, la trombe terrible — qui avait assailli à la façon d'un tremblement de terre — se calma. La mer tendit à se dessécher, et le vent et la trombe prirent fin. — Je regardai la mer en observant attentivement. — Et toute l'humanité était retournée en limon (2); — comme des algues les cadavres flottaient. — J'ouvris la fenêtre, et la lumière vint frapper ma face. — Je fus saisi de tristesse, je m'assis et je pleurai; — et mes larmes vinrent sur ma face.

« Je regardai les régions qui bornaient la mer; — vers les douze points de l'horizon, pas de continent. — Le vaisseau fut porté au-dessus du pays de Nizir. — La montagne de Nizir arrêta le vaisseau et ne lui permit pas de passer par-dessus. — Un jour et un second jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau

(1) D'autres exemplaires mettent ce dernier verset en dehors du discours d'Ischtar, le rédigeant : « Les dieux, à cause (de ce que faisaient) les Archanges de l'abîme, étaient pleurant avec elle. »

(2) Ce verset, et celui qui commence un peu plus haut le discours d'Ischtar, offrent une étroite ressemblance avec *Genes.*, III, 19. Il en résulte formellement que les Chaldéo-Babyloniens tenaient l'homme pour formé de limon, comme dans *Genes.*, II, 7.

et ne lui permit pas de passer par-dessus (1); — le troisième et le quatrième jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau et ne lui permit pas de passer par-dessus; — le cinquième et le sixième jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau et ne lui permit pas de passer par-dessus. — A l'approche du septième jour, — je fis sortir et lâchai une colombe. La colombe alla, tourna et — ne trouva pas d'endroit où se poser et elle revint. — Je fis sortir et je lâchai une hirondelle. L'hirondelle alla, tourna et — ne trouva pas d'endroit où se poser, et elle revint. — Je fis sortir et je lâchai un corbeau. — Le corbeau alla et vit les charognes sur les eaux (2); — il mangea, se posa, tourna et ne revint pas.

« Je fis sortir alors (ce qui était dans le vaisseau) vers les quatre vents, et j'offris un sacrifice. — J'élevai le bûcher de l'holocauste sur le pic de la mon-

(1) Dans ce verset et dans les deux suivants, après les mots « la montagne de Nizir, » le texte présente un « idem, » indiquant que la fin se répète comme au verset qui précède.

(2) *qarura ša mê imur; qaruru* est de la racine *qararu*, « être immobile, glacé. » Quand on lit dans l'extrait de Bérose par Abydène, à propos des oiseaux lâchés par Sisithros, ἐκδεχομένου σφέας πελάγεος ἀμφιχανέος, il semble que l'historien de la Chaldée avait sous les yeux un manuscrit où ce mot était orthographié (par une particularité propre aux documents babyloniens) *garura* et qu'il l'a rapporté à la racine *gararu*, d'où *gararu ša mê* « le cours impétueux des eaux. » De même οὐκ εὑρόντα τόπον ὅπου καθίσαι chez Alexandre Polyhistor et ἀπορέουσαι ὅκη καθορμίσονται chez Abydène, sont la traduction exacte des expressions *manzazu ul ipaššu* de notre récit chaldéen original. Alexandre Polyhistor et Abydène parlent de trois envois d'oiseaux, comme l'épopée d'Ourouk; mais la circonstance des derniers oiseaux revenant avec les pieds pleins de limon ne se retrouve pas dans celle-ci.

tagne; — sept par sept je disposai les vases mesurés (1), — et en dessous j'étendis des roseaux, du bois de cèdre et de genévrier. — Les dieux sentirent l'odeur; les dieux sentirent une bonne odeur; — et les dieux se rassemblèrent comme des mouches au-dessus du maître du sacrifice (2). — De loin, en s'approchant, la Grande Déesse — éleva les grandes zones que Anou a faites comme leur gloire (des dieux) (3). — Ces dieux, cristal lumineux devant moi, je ne les quitterai jamais; — en ce jour je priai pour qu'à toujours je pusse ne jamais les quitter : — « Que les « dieux viennent à mon bûcher d'holocauste! — mais « que jamais Bel ne vienne à mon bûcher d'holo « causte! — car il ne s'est pas maîtrisé et il a fait la « trombe « (du déluge), — et il a compté mes hommes pour « le gouffre. »

« De loin, en s'approchant, Bel — vit le vaisseau, et Bel s'arrêta; il fut rempli de colère contre les dieux et les Archanges célestes. — « Personne ne « doit sortir vivant! aucun homme ne sera préservé « de l'abîme! » — Adar ouvrit sa bouche et parla;

(1) *adagur;* ce mot, d'origine accadienne, a pour synonyme *sûtu* dans Fr. Lenormant, *Choix de textes cunéiformes*, n° 82, B, l. 13-14 (p. 208). C'est donc un vase de la mesure appelée en hébreu *sêah*, d'où les grecs ont fait *σάτον*. Il s'agit ici d'un détail des prescriptions rituelles du sacrifice.

(2) *bel niqî,* c'est l'expression assyrienne correspondant au *ba'al hazûba'h* des tarifs sacerdotaux puniques de Marseille et de Carthage, « le maître du sacrifice, » c'est-à-dire celui qui l'offre.

(3) Ces expressions métaphoriques paraissent bien désigner l'arc-en-ciel.

il dit au guerrier Bel : — « Quel autre que Êa en « aurait formé la résolution? — car Êa possède la « science et [il prévoit] tout. » — Êa ouvrit sa bouche et parla ; il dit au guerrier Bel : — « O toi, « héraut des dieux, guerrier, — comme tu ne t'es « pas maîtrisé, tu as fait la trombe (du déluge). — « Laisse le pécheur porter le poids de son péché, le « blasphémateur le poids de son blasphème. — Com- « plais-toi dans ce bon plaisir et jamais il ne sera « enfreint ; la foi jamais [n'en sera violée.] — Au « lieu que tu fasses un (nouveau) déluge, que les « lions surviennent et qu'ils réduisent le nombre des « hommes ; — au lieu que tu fasses un (nouveau) « déluge, que les hyènes surviennent et qu'elles ré- « duisent le nombre des hommes ; — au lieu que tu « fasses un (nouveau) déluge, qu'il y ait famine et « que la terre soit [dévastée ;] — au lieu que tu « fasses un (nouveau) déluge, que Dibbarra (le dieu « des épidémies) survienne et que les hommes soient « [moissonnés] (1). — Je n'ai pas révélé la décision

(1) Pour les Chaldéo-Babyloniens, comme pour les Hébreux, les famines et les épidémies étaient des visitations de la colère divine, provoquées par les péchés des hommes. On racontait des légendes étendues sur certains de ces fléaux qui avaient désolé le monde d'une manière particulièrement terrible dans les temps antiques ; mais depuis le déluge, conformément à l'arrêt de Êa, consenti par Bel, d'après lequel ce châtiment seul devait être désormais employé, au lieu d'un cataclysme, pour amener l'humanité à resipiscence. Tel est le beau récit, traduit par George Smith (*Chaldean account of Genesis*, chap. VIII), sur les exploits de Dibbarra, forme du dieu Adar (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 54, l. 67), qui préside spécialement aux pestilences. Accomplissant la mission que les dieux supérieurs lui ont donnée, Dibbarra parcourt la terre

« des grands dieux ; — c'est 'Hasisatra qui a inter-
« prété un songe et compris ce que les dieux avaient
« décidé. »

« Alors, quand sa résolution fut arrêtée, Bel entra dans le vaisseau ; — il prit ma main et me fit lever. — Il fit lever aussi ma femme et la fit se placer à mon côté. — Il tourna autour de nous et s'arrêta fixe ; il s'approcha de notre groupe. — « Jusqu'à « présent 'Hasisatra a fait partie de l'humanité péris-

en frappant les hommes de son fléau, comme l'ange que la Bible met en scène dans *II Sam.*, XXIV, 13-16, et dans *II Reg.*, XIX, 35. Il a pour compagnons et ministres, Ischou, le feu de la fièvre personnifié, et « sept dieux guerriers. » Dans le poème dont les fragments ont été retrouvés par G. Smith, et qui ne comprenait pas moins de cinq chants ou tablettes, ce sont Anou et Êa qui envoient Dibbarra promener son fléau par le monde, pour tirer vengeance d'une corruption arrivée au plus haut degré. Dans la quatrième tablette, la seule dont le texte se présente encore avec une certaine suite, nous le voyons dépeupler Babylone, coupable d'une guerre injuste et oppressive, Larsa, la ville du dieu Soleil, Ourouk, où règne Anou et Ischtar, épargner la ville de Kaloû sur la prière de son dieu protecteur, à cause de la justice de ses habitants, atteindre enfin Kouti, qu'il dévaste. Là il s'arrête, prophétise des guerres intestines qui déchireront tous les peuples voisins, armeront Assyrien contre Assyrien, Élamite contre Élamite, Cissien contre Cissien, mais dont le peuple d'Akkad sera préservé, de telle façon qu'il pourra réparer en paix les désastres du fléau qu'il vient de subir et étendre au loin sa puissance. Enfin, de Kouti, Dibbarra envoie Ischou dans la Syrie (*A'harru*), pour ravager ce pays à son tour. Ce récit rappelle les grandes pestes mythologiques des Grecs, comme celle qui détruisit les Ectènes de la Béotie (Pausan., IX, 5, 1) et celle que guérit Abaris (Suid. et Harpocrat., v. Ἄβαρις.

Dans un autre fragment de légende (G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 154-156), laquelle appartient aussi au cycle de l'histoire mythique de la Babylonie, il est question d'une sécheresse que Anou, Bel et Êa provoquent pour punir les péchés des hommes, empêchant Ramman de faire tomber sa pluie du haut du ciel, de manière à produire la famine. L'histoire, du moins dans l'idée fon-

« sable ; — mais voici que 'Hasisatra et sa femme « vont être enlevés pour vivre comme les dieux, — « et 'Hasisatra résidera au loin, à l'embouchure des « fleuves. » — Ils m'emportèrent et m'établirent dans un lieu reculé, à l'embouchure des fleuves. »

Ce récit suit très-exactement la même marche que celui ou plutôt que ceux de la *Genèse*, et d'un côté à l'autre les analogies sont frappantes. On sait, et la critique l'a depuis longtemps démontré, que les cha-

damentale qui l'inspire, a une grande analogie avec celle des chapitres XVII et XVIII du IIe livre des Rois, où l'impiété d'A'hâb est châtiée par une sécheresse de plusieurs années, dont le prophète Êliyâh obtient la cessation comme un miracle qui prouve la puissance de Yahveh contre les adorateurs de Ba'al. Dans la légende chaldéo-babylonienne, il semble que c'étaient les prières du juste Atarpi qui arrachaient aux dieux la grâce des hommes et faisaient revenir la pluie. Il y avait donc le même rôle qu'Éaque dans les traditions d'Égine (Diod. Sic., IV, 72; Apollodor., III, 12, 6; Pausan., II, 30, 4) et qu'Aristée dans celles de Céos (Apollon. Rhod., *Argonaut.,* II, v. 498 et suiv.; Schol. *a. h. l.;* Hygin., *Poët. astron.,* II, 4), car il y a là des fables qui doivent être mises en parallèle avec celle que G. Smith a retrouvée en Babylonie.

Nous ignorons s'il y en avait de spéciales sur des ravages extraordinaires des bêtes féroces. Mais la multiplication exceptionnelle de ces animaux, provoquée par diverses circonstances, était un des fléaux que redoutaient les habitants de la Chaldée et de la Babylonie. Les pronostications astrologiques le prévoient quelquefois, en rapport avec certaines positions des astres (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 51, IV, l. 2; 54, 5, l. 12 ; 58, 9, l. 7 et 8; 60, l. 115). On voyait encore là un châtiment de la colère des dieux. Cf., dans la Bible, le lion qui tue le prophète qui n'a pas obéi fidèlement à l'ordre de Yahveh (*I Reg.*, XIII, 19-30) et les enfants de Bêthêl déchirés par les ours pour avoir insulté Elischâ' (*II Reg.*, II, 23 et 24).

Les spéculations astrologiques postérieures, telles que Bérose les fit connaître aux Grecs par ses livres sur cette prétendue science, forgèrent ensuite un système tout à fait analogue à celui des *manvantaras* des Indiens, système inconnu à la haute antiquité chal-

pitres VI, VII, VIII et IX de la *Genèse* nous offrent deux narrations différentes du déluge, l'une prise au document élohiste, l'autre au document jéhoviste, et toutes deux habilement combinées par le rédacteur définitif. Respectant leur texte, qu'il regardait évidemment comme sacré, il n'a rien retranché ni de l'une ni de l'autre ; de telle façon que tous les faits se trouvent racontés deux fois en des termes différents, et qu'il

déenne, qui faisait disparaître toute signification morale dans le déluge et qui ne tenait plus compte de l'arrêt de Êa, d'après lequel il ne devait plus y avoir jamais de cataclysme semblable. Dans ce système, les destructions et les rénovations du monde deviennent périodiques et sont l'effet fatal des révolutions sidérales. Tout ce qui existe sur la terre doit être alternativement détruit par une conflagration quand le soleil, la lune et les cinq planètes se trouvent réunis dans le signe du cancer, par un déluge quand leur conjonction a lieu dans le capricorne (Senec., *Natur. quaest.*, III, 29). Rien ne nous donne lieu de supposer jusqu'à présent que les Chaldéo-Babyloniens aient admis dans leurs récits sur les temps mythologiques une conflagration analogue à celle que l'imprudence de Phaéthon produit dans les fables des Grecs, conflagration à laquelle quelques-uns attribuent la destruction de la première humanité (Philostrat., *Heroic.*, *prooem.*, 3, p. 667, ed. Olear.), ou dont ils combinent l'effet avec celui du déluge de Deucalion pour produire ce résultat (Hygin., *Fab.*, 152). M. Sayce (*Records of the past*, t. XI, p. 115-118) a cru reconnaitre dans la catastrophe décrite dans la première partie de l'hymne magique de *Cuneif. inscr. of West. Asia* (t. IV, pl. 19, 1) une destruction de ville par le feu du ciel, comme celle de Sedom et de 'Amorâh dans le chapitre XIX de la *Genèse*. La conjecture est ingénieuse, mais repose sur une base bien fragile, car les expressions du texte sont trop vagues, trop peu précises et en quelques endroits trop contradictoires pour qu'on puisse décider positivement s'il s'agit d'une inondation ou d'une pluie de feu. On pourrait même, avec G. Smith (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. I, p. 89 ; cf. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 38), voir dans ce morceau poétique une allusion au déluge.

est facile de dégager les deux narrations, formant chacune un tout continu et sans lacunes, malgré la façon dont leurs versets sont enchevêtrés. M. Bickell (1) et M. l'abbé Vigouroux (2) ont prétendu récemment que pour le récit de la création et pour celui du déluge les documents cunéiformes venaient démentir la distinction des deux sources de la *Genèse* et prouver l'unité primitive de sa rédaction; qu'on y trouvait, en effet, les mêmes redites. C'était tirer une conclusion prématurée de traductions encore bien imparfaites, qui réclamaient une profonde révision; et en effet, pour nous en tenir à ce qui touche au récit du déluge, cette révision, opérée d'après les principes d'une rigoureuse philologie, anéantit les arguments que l'on avait cru pouvoir puiser dans la version de G. Smith (3). Aucune des redites du texte définitif de la *Genèse* ne s'observe dans le poème chaldéen; et celui-ci vient, au contraire, confirmer d'une manière décisive la distinction des deux narrations éloliste et jéhoviste, fondues ensemble par le dernier

(1) *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1877, p. 129-131.

(2) *La Bible et les découvertes modernes*, 2e édit., t. I, p. 165, 190 et 251-254.

(3) L'exemple le plus frappant est celui de col. II, l. 30-34 du document cunéiforme, où l'on avait cru voir une première mention de la survenance du déluge avant l'indication de l'entrée définitive dans l'arche, comme celle que donne *Genes.*, VII, 10-12, précédant 13-16. Mais ceci reposait sur une erreur qui avait fait traduire à Smith par « déluge » le mot bien connu *adannu*, « temps fixé, calculé, déterminé, » correspondant à l'araméen *'iddân,* syriaque *'êdon.*

rédacteur du *Pentateuque*. C'est avec chacune d'elles une fois qu'on les a dégagées l'une de l'autre et mises en parallèle ; — c'est avec chacune d'elle séparément que le récit chaldéen coïncide pas à pas dans sa marche ; ce n'est pas avec le résultat de leur combinaison. Il est facile de s'en assurer en établissant de la manière suivante la comparaison entre les trois narrations.

Épopée d'Ourouk (1)	*Genèse.*	
	Document jéhoviste.	Document élohiste.
I, 11-16.	VI, 5-8.	VI, 11-12.
I, 17-23.	VII, 1.	VI, 13-14.
I, 24-27.		VI, 15-16.
I, 28-35.		
I, 36-38.	VII, 4.	VI, 17-18.
I, 39-44.	VII, 2-3.	VI, 19-21.
I, 45-52.		
II, 2-24.	VII, 5.	VI, 22.
II, 25-34.	VII, 7-9.	VII, 6; 11-16.
II, 35-39.	VII, 16 *b*.	
II, 40-50.	VII, 10; 12; 17.	VII, 18-20.
III, 1-4.	VII, 23.	VII, 21-22.
III, 5-18		
III, 19-20.		VII, 24.
III, 21-23.	VIII, 2 *b*; 3 *a*.	VIII, 1; 2 *a*; 3 *b*.
III, 24-31.		
III, 32-36.		VIII, 4.

(1) Les chiffres que nous donnons ici indiquent les colonnes et les lignes de la tablette cunéiforme, telle qu'on en trouvera la transcription et la traduction interlinéaire dans l'Appendice VI.

Épopée d'Ourouk	Genèse. Document jéhoviste.	Genèse. Document élohiste.
III, 37-44.	VIII, 6-12.	(VIII, 5; 13 *a*; 14 remplace ceci par un récit fort différent, qui ne contient pas l'histoire des oiseaux).
		VIII, 15-17.
III, 45 *a*.	VIII, 13 *b*.	VIII, 18-19.
III, 45 *b*-50.	VIII, 20.	
		IX, 1-11.
III, 51-52.		IX, 12-16.
		IX, 17.
III, 53.		
IV, 1-11.		
IV, 12-20.	VIII, 21-22.	
IV, 21-22.		
IV, 23-30.		

Ce tableau représente, je crois, très-exactement les conformités et les différences des trois narrations ; ce qu'elles ont en commun et ce que chacune ajoute de son propre fond sur le canevas premier. Ce sont bien là trois versions d'une même histoire traditionnelle ; et chez les Chaldéo-Babyloniens, d'une part, chez les Hébreux, de l'autre, nous avons manifestement deux courants parallèles sortis d'une même source. Pourtant il faut aussi noter d'une part et de l'autre des divergences d'une certaine valeur, qui prouvent que les deux traditions ont bifurqué dès

une époque fort antique, et que celle dont nous avons l'expression dans la Bible n'est pas seulement une édition de celle du sacerdoce chaldéen, expurgée au point de vue d'un sévère monothéisme.

Le récit biblique porte l'empreinte d'un peuple qui vit au milieu des terres et ignore les choses de la navigation. Dans la *Genèse,* le nom de l'arche, *têbâh,* signifie « coffre » et non « vaisseau; » il n'y est pas question de la mise à l'eau de l'arche; aucune mention ni de la mer, ni de la navigation; point de pilote. Au contraire, dans l'épopée d'Ourouk, tout indique qu'elle a été composée chez un peuple maritime; chaque circonstance porte le reflet des mœurs et des coutumes des riverains du Golfe Persique. 'Hasisatra monte sur un navire formellement désigné par le mot propre; ce navire est mis à l'eau et éprouvé par une navigation d'essai; toutes ses fentes sont calfatées avec du bitume; il est confié à un pilote.

La narration chaldéo-babylonienne représente 'Hasisatra comme un roi qui monte dans le vaisseau entouré de tout un peuple de serviteurs et de compagnons; dans la Bible il n'y a que la famille de Nôa'h qui soit sauvée (1); la nouvelle humanité n'a

(1) Dans le Qorân, qui a manifestement emprunté son récit du déluge à des sources populaires, Nou'h obtient d'Allah de faire entrer dans son vaisseau avec lui, non seulement sa famille, mais les rares hommes qui ont cru à ses prédications (LXXI, 29). Et dans un autre endroit Dieu dit : « Nous le sauvâmes ainsi que tous ceux qui étaient avec lui dans un vaisseau tout rempli » (XXVI, 119). Les interprètes orthodoxes musulmans disent qu'outre Nou'h, sa femme,

pas d'autre souche que les trois fils du patriarche. Pas de trace dans le poème chaldéen de la distinction, propre du reste dans la Bible à l'écrivain jéhoviste, des animaux purs et impurs, et du nombre de sept couples pour chaque espèce des premiers, bien qu'en Babylonie le nombre sept eût un caractère tout à fait sacramentel.

Pour les dimensions de l'arche, nous trouvons un désaccord, non seulement entre la Bible et la tablette copiée par ordre d'Asschour-bani-abal, mais entre celle-ci et Bérose. La *Genèse* et le document cunéiforme évaluent en coudées la dimension de l'arche; Bérose la compte en stades. La *Genèse* met les chiffres de la longueur et de la largeur dans le rapport de 6 à 1, Bérose de 5 à 2, la tablette du Musée Britannique de 10 à 1. En revanche, les fragments de Bérose ne parlent pas du rapport des dimensions de hauteur et de largeur, et la tablette dit que ces dimensions étaient égales, tandis que la Bible parle de 30 coudées de hauteur et de 50 de largeur. Mais ces différences de chiffres n'ont qu'une importance secondaire; c'est la chose où s'introduisent le plus vite les altérations et les variantes entre les éditions diverses d'un même récit. Il est à remarquer, du reste, que dans la *Genèse* c'est l'élohiste seul, toujours amoureux des chiffres, qui donne les dimensions de l'arche. En revanche,

ses trois fils et leurs femmes, il y avait en outre dans le vaisseau 72 personnes, serviteurs et amis, en tout 80 (D'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* article *Nouh*).

ce n'est que le jéhoviste qui raconte l'envoi des oiseaux, lequel tient une place considérable dans la tradition chaldéenne. Quant aux variantes qui séparent ici la narration biblique de la narration du poëme d'Ourouk, cette dernière ajoutant l'hirondelle à la colombe et au corbeau, et n'attribuant pas à la colombe le rôle de messagère de la bonne nouvelle, je ne crois pas qu'il faille non plus y attacher une valeur bien grande ; et la concordance sur le point essentiel l'emporte de beaucoup à mes yeux sur les variantes.

Ce qui est, au contraire, fort important, c'est le désaccord absolu qui existe au sujet de la durée du déluge entre l'élohiste et le jéhoviste, aussi bien qu'entre eux deux et le narrateur chaldéo-babylonien. Ici nous avons la trace manifeste de systèmes différents appliquant à l'antique tradition des conceptions calendaires qui ne sont les mêmes dans aucune des trois sources, et qui pourtant paraissent toutes provenir de la Chaldée.

Chez l'élohiste, les époques du déluge sont indiquées par les numéros d'ordre des mois ; mais ces numéros d'ordre se rapportent à une année lunaire commençant le 1er de tischrî (septembre-octobre), à l'équinoxe d'automne (1) ; c'est ce qu'avait déjà re-

(1) Saint Jérôme (*In Ezechiel.*, VIII, 1 ; *Oper. omn.*, t. III, p. 199) atteste que l'usage de commencer l'année à l'équinoxe d'automne était général chez les populations de la Syrie. En effet, le calendrier syriaque s'ouvre par le mois de teschrîn I (voy. le 2e tableau de l'appendice IV, à la fin de ce volume). Le *'hâg* ou fête accompagnée de pèlerinage, qui avait donné son nom au mois correspondant dans le calendrier d'Héliopolis de Célésyrie, était évidemment

connu Josèphe (1) et ce que, parmi les modernes, Michaëlis (2) me semble avoir établi d'une manière définitive (3). La pluie commence à tomber, et Nôa'h entre dans l'arche le dix-septième jour du second mois, c'est-à-dire de mar'heschvân. La grande force des eaux dure 150 jours, et le 17 du septième mois, c'est-à-dire de nîsân (mars-avril), l'arche s'arrête sur le mont Ararât. Le premier jour du dixième mois ou de tammoûz (juin-juillet), vers le solstice d'été, les montagnes sont découvertes. Le premier jour du premier mois de l'année suivante, c'est-à-dire de tischrî, à l'équinoxe d'automne, les eaux ont complétement abandonné la terre, et Nôa'h sort de l'arche le 27 du second mois. Le déluge a ainsi duré dans sa totalité

une fête de la nouvelle année, comme le *rôsch hâ-schanâh*, fixé à la même époque, que les Juifs instituèrent vers le temps des Séleucides (Munk, *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, p. 55).

La Fête des Tabernaclés, qui avait lieu le 15 du 7e mois, est qualifiée de fête de la fin de l'année dans *Exod.*, XXIII, 16, et XXXIV, 22. Les Hébreux d'avant la captivité avaient donc une année économique commençant à l'automne, à côté de l'année religieuse commençant à l'équinoxe de printemps, dont l'établissement était attribué à Môschêh et considéré comme ayant eu lieu immédiatement après la sortie d'Égypte (*Exod.,* XII, 2).

(1) *Antiq. jud.*, I, 3, 3; c'est ce qu'admet aussi le Targoum du Pseudo-Jonathan, et c'est encore l'opinion de Raschi et de Kim'hi.

(2) *Commentationes*, p. 39 et suiv.; aussi Knobel, *Die Genesis*, 2e édit., p. 79 et suiv.

(3) Cependant Tuch (*Kommentar über die Genesis,* p. 150 et suiv.), Ewald (*Jahrb. d. bibl. Wissenschaft*, t. VII, p. 8 et suiv.), M. Lepsius (*Chronologie der Ægypter,* p. 226 et suiv.) et M. Schrader (*Stud. z. Krit. u. Erkl. d. bibl. Urgeschichte,* p. 151), à tort suivant moi, admettent qu'il s'agit de l'année commençant au 1er nîsân, avec l'équinoxe de printemps.

une année lunaire plus onze jours, c'est-à-dire, suivant l'excellente remarque d'Ewald (1), une année solaire de 365 jours. Dans les conditions du climat de la Babylonie et de l'Assyrie (2), les pluies de l'arrière-automne commencent vers la fin de novembre, et aussitôt le niveau de l'Euphrate et du Tigre remonte. Le débordement périodique des deux fleuves a lieu au milieu de mars et atteint son point culminant à la fin de mai. A partir de ce moment, les eaux de l'Euphrate et du Tigre vont toujours en diminuant. A la fin de juin elles se sont retirées des plaines, et c'est d'août à novembre qu'elles sont à leur plus bas niveau. Les époques du déluge d'après l'élohiste, telles que nous venons de les restituer à la suite de Michaëlis et de Knobel, s'accordent fort bien avec ces phases de la crue et de l'abaissement des deux fleuves de la Mésopotamie. Elles s'accordaient encore mieux dans le système primitif, qui a servi de point de départ à celui de l'élohiste et que M. Schrader (3) a si ingénieusement restitué, système qui attribuait en tout 300 jours ou dix mois de durée au déluge, 150 jours pour la plénitude de sa force et 150 pour sa décroissance. Dans ce système, la sortie de l'arche avait lieu au premier jour de la 601[e] année de la vie de Nôa'h, c'est-à-dire le 1[er] tischrî, à l'équinoxe d'automne. Et de cette façon la dé-

(1) *Jahrb. d. bibl. Wissenschaft*, t. VII, p. 9.

(2) Ritter, *Erdkunde, Asien*, t. X, p. 1023 et suiv.; t. XI, p. 1019.

(3) *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, p. 150.

livrance du père de la nouvelle humanité, ainsi que le pacte de Dieu avec lui et sa race, se plaçaient précisément au jour où une opinion très-ancienne, dont nous avons déjà parlé dans notre chapitre VI et qui s'est maintenue parmi les Juifs, fixait la création du monde. Quant au commencement du déluge, il avait lieu d'après ce système au 1er jour du troisième mois, c'est-à-dire au début de la lunaison dont la fin coïncidait avec l'entrée du soleil dans ce signe du capricorne où la conjonction des planètes amenait les déluges périodiques, d'après une conception astrologique d'origine chaldéenne (1), qui sans doute ne paraît pas très-ancienne, mais qui a dû avoir pour fondement la donnée adoptée dans quelques-unes des écoles sacerdotales de la Babylonie pour l'époque du cataclysme.

C'est aussi avec les pluies de l'hiver, et non avec la crue de l'Euphrate et du Tigre au printemps, que la construction calendaire d'après laquelle les rois ou patriarches antédiluviens ont été mis en rapport avec les mansions solaires, construction suivie par l'épopée d'Ourouk, fait coïncider le commencement du déluge. Elle attache, en effet, la tradition du cataclysme au mois de schabaṭ (janvier-février) et au signe du verseau. Aussi ai-je grand peine à admettre l'exactitude de la date du 15 de daisios, donnée d'après Bérose pour celle du déluge dans l'extrait d'Alexandre Polyhistor; car elle ferait tomber le déluge au milieu du mois assyrien de sivan, au com-

(1) Senec., *Natur. quaest.*, III, 29.

mencement de juillet, dans une saison de complète sécheresse, au moment où les fleuves vont atteindre leur plus bas niveau. Il me paraît qu'il y a ici une faute évidente, qui n'est pas le fait de l'auteur de l'Histoire chaldéenne lui-même, mais de celui qui a fait l'extrait de son texte. Bérose a dû écrire μηνὸς ὀγδόου πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ, « le quinze du huitième mois, » traduisant en grec le nom du mois assyrien de ara'h-schamna. Et, par une erreur très-naturellement explicable, Cornelius Alexander en aura fait daisios, qui est le huitième mois du calendrier syromacédonien, en oubliant la différence du point initial de cette année et de celui de l'année chaldéo-assyrienne. Dans la réalité donc, la date originale de Bérose ne devait s'écarter que de deux jours (du 15 au 17) de celle qu'a adoptée le rédacteur élohiste de Genève. Au reste, Knobel (1) insiste avec raison sur ce qu'en plaçant le commencement du déluge au 15 ou au 17 d'un mois, on le met toujours à la pleine lune ; car c'est aussi à cette phase de l'astre nocturne que la croyance populaire, en Égypte et en Mésopotamie, lie la crue périodique, soit du Nil, soit de l'Euphrate et du Tigre.

Tout autre est le système du jéhoviste. Suivant lui, Yahveh annonce le déluge à Nôa'h sept jours seulement à l'avance. La force des eaux dure quarante jours et leur décroissance quarante autres (2). Après cette

(1) *Die Genesis*, 2e édit., p. 80.

(2) Nous suivons ici l'interprétation de Hupfeld (*Die Quellen der Genesis*, p. 135 et suiv.), plutôt que celle de M. Schrader (*Studien*

durée de 80 jours, Nôâ'h envoie les trois oiseaux de sept jours en sept jours, et c'est ainsi le 21ᵉ, après avoir ouvert sa fenêtre pour la première fois, qu'il sort de l'arche et offre son sacrifice à l'Éternel (1).

zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte, p. 152 et suiv.), qui ne veut admettre dans le texte que l'indication de quarante jours en tout.

(1) La façon dont le dernier rédacteur de la *Genèse* a combiné les versets de l'élohiste et du jéhoviste a été en grande partie dictée par le désir de faire rentrer les chiffres du second dans le cadre des époques du premier, en adoptant la construction suivante :

Le déluge commence le 17 du 2ᵉ mois (emprunté à l'élohiste)...................	17 de mar'heschvân ;
au bout de 40 jours (chiffre emprunté au jéhoviste) les eaux du déluge ont atteint toute leur hauteur, et l'arche flotte sur elles..................................	vers le commencement du mois de têbêth ;
la force du cataclysme dure en tout 150 jours (chiffre emprunté à l'élohiste), y compris ces 40, et le 17 du 7ᵉ mois l'arche s'arrête sur le sommet de l'Ararat................	17 de nisân ;
le 1ᵉʳ du 10ᵉ mois (source élohiste) les montagnes émergent....................	1ᵉʳ de tammoûz ;
après 40 jours (chiffre emprunté au jéhoviste), Nôa'h ouvre la fenêtre de l'arche et envoie dehors le premier oiseau.......	10 de âb ;
21 jours après la colombe revient enfin, rapportant la feuille d'olivier (source jéhoviste)..................................	1ᵉʳ de eloûl ;
le 1ᵉʳ jour du premier mois de l'année suivante (source élohiste), c'est-à-dire un peu plus de 150 jours après que les eaux ont commencé à décroître, Nôa'h reconnaît qu'elles se sont retirées et que la terre est découverte, mais impraticable............	1ᵉʳ de tischrî ;
il attend encore 57 jours pour laisser au sol le temps de se raffermir, et sort de l'arche le 27 du 2ᵉ mois (source élohiste)..	27 de mar'heschvân.

Ici les phases du cataclysme sont manifestement calquées sur celles du débordement annuel du Tigre et de l'Euphrate au printemps, à tel point qu'il n'y a pas à hésiter pour rapporter l'origine de la forme même de la tradition, telle qu'elle a été recueillie par l'écrivain jéhoviste, au berceau de la race des Téra'hites, en Chaldée. Le débordement des deux fleuves de la Mésopotamie dure, en effet, 75 jours en moyenne, du milieu de mars à la fin de mai, et 26 jours après, c'est-à-dire au bout de 101 jours en tout ($80 + 21 = 75 + 26 = 101$), au terme où le jéhoviste fait sortir Nôa'h de l'arche, les campagnes qui ont été inondées sont devenues partout praticables.

Ce qui porte, en outre, d'une manière bien marquée l'empreinte d'une origine chaldéenne dans le récit jéhoviste du déluge, c'est le rôle qu'y jouent les périodes septenaires, sept jours entre l'annonce du déluge et son début, puis sept jours entre chacun des envois des oiseaux. Nous l'avons déjà dit, l'importance religieuse et mystique attachée à la heptade, qui a été le point de départ de la conception des sept jours de la création et de l'invention de la semaine, est essentiellement une donnée chaldéenne. C'est chez les Chaldéo-Babyloniens que nous en saisissons l'origine et que nous en constatons les plus nombreuses applications. Le récit de 'Hasisatra, dans le poème d'Ourouk, procède constamment par hebdomades. La violence du déluge y dure sept jours, sept jours aussi l'arrêt du vaisseau sur la montagne de Nizir, quand les eaux commencent à décroître. Il

est vrai que la construction du vaisseau emploie 8 jours au lieu de 7; mais il faut y ajouter le temps nécessaire à l'embarquement des provisions, des animaux et des passagers, et l'on arrive ainsi à constater que la durée totale des préparatifs de 'Hasisatra, depuis la vision que lui a envoyée Êa jusqu'au moment où il ferme le vaisseau à l'approche du soir où la pluie va commencer, embrasse 14 jours ou deux hebdomades. Ceci donné, si le poème ne précise pas les intervalles de temps écoulé entre les trois envois des oiseaux, on est en droit d'appliquer ici les chiffres du document jéhoviste de la *Genèse* et de compter 7 jours du premier au second envoi, 7 jours du second au troisième, et 7 jours enfin du départ de l'oiseau qui ne revient plus à la sortie du vaisseau. La totalité de l'intervalle entre l'annonce du déluge par Êa et le sacrifice de 'Hasisatra se trouve ainsi de 7 hebdomades, nombre manifestement cherché et voulu. Et la durée totale du déluge est juste double chez l'écrivain sacré, auteur du document jéhoviste, $7 \times 2 \times 7$ au lieu de 7×7, c'est-à-dire 14 hebdomades, avec un excès de 3 jours seulement, tenant à ce que l'écrivain a employé le nombre rond de $40 + 40 = 80$ jours, au lieu du nombre précis de 77 jours ou 11 hebdomades ($7 + 4 \times 7$), en indiquant l'intervalle entre le commencement de la pluie diluvienne et l'envoi du premier oiseau. Que si l'on tient maintenant compte du temps qu'il inscrit encore entre l'annonce du cataclysme par Yahveh et son commencement, les chiffres du

jéhoviste sont en tout $7 \times 2 \times 7 + 7$ jours et ceux du système du poème chaldéen 7×7. Ce sont toujours, de part et d'autre, des combinaisons du nombre septenaire.

Où le récit épique chaldéo-babylonien et le récit de la Bible s'écartent d'une manière absolue, c'est quand il s'agit de ce que devient après le déluge le juste sauvé du cataclysme. Nôa'h vit encore 350 ans au milieu de ses descendants et meurt âgé de 950 ans, suivant les chiffres de l'élohiste. 'Hasisatra reçoit le privilége de l'immortalité ; il est enlevé « pour vivre comme les dieux » et transporté « dans un lieu reculé, » où le héros d'Ourouk va le visiter pour apprendre les secrets de la vie et de la mort. Mais la Bible raconte quelque chose d'analogue de l'arrière-grand-père de Nôa'h : — « 'Hanôch marcha avec Dieu, et il ne fut plus, car Dieu l'enleva (1). » La tradition babylonienne réunissait donc sur le personnage de 'Hasisatra les faits que la Bible distingue entre ceux de 'Hanôch et de Nôa'h, les deux personnages auxquels le saint livre applique également pour caractéristiques qu'ils ont « marché avec Dieu (2). »

L'auteur du traité *Sur la Déesse Syrienne*, indûment attribué à Lucien, nous fait connaître la tradition diluvienne des Araméens, issue directement de celle de la Chaldée, telle qu'on la racontait dans le fameux sanctuaire d'Hiérapolis ou Bambyce.

(1) *Genes.*, v, 24.

(2) Pour 'Hanôch, voy. encore *Genes.*, v, 23 ; pour Nôa'h, *Genes.*, vi, 9.

« La plupart des gens, dit-il (1), racontent que le fondateur du temple fut Deucalion-Sisythès, ce Deucalion sous lequel eut lieu la grande inondation. J'ai aussi entendu le récit que les Grecs font de leur côté sur Deucalion ; le mythe est ainsi conçu : La race actuelle des hommes n'est pas la première ; car il y en a eu une auparavant, dont tous les hommes ont péri. Nous sommes d'une deuxième race, qui descend de Deucalion et s'est multipliée avec la suite des temps. Quant aux premiers hommes, on dit qu'ils étaient pleins d'orgueil et d'insolence et qu'ils commettaient beaucoup de crimes, ne gardant pas leurs serments, n'exerçant pas les lois de l'hospitalité, n'épargnant pas les suppliants ; aussi furent-ils châtiés par un immense désastre. Subitement d'énormes masses d'eau jaillirent de la terre et des pluies d'une abondance extraordinaire se mirent à tomber, les fleuves sortirent de leur lit et la mer franchit ses rivages ; tout fut couvert d'eau, et tous les hommes périrent. Deucalion seul fut conservé vivant, pour donner naissance à une nouvelle race, à cause de sa vertu et de sa piété. Voici comment il se sauva. Il se mit avec ses enfants et ses femmes dans un grand coffre, qu'il avait, et où vinrent se réfugier auprès de lui des porcs, des chevaux, des lions, des serpents et de tous les autres animaux terrestres. Il les reçut tous avec lui, et tout le temps qu'ils fu-

(1) *De Dea Syr.*, 12 et 13.

rent dans le coffre, Zeus inspira à ces animaux une amitié réciproque, qui les empêcha de s'entre-dévorer. De cette façon, enfermés dans un seul coffre, ils flottèrent tant que les eaux furent dans leur force. Tel est le récit des Grecs sur Deucalion.

« Mais à ceci, qu'ils racontent également, les gens d'Hiérapolis ajoutent une narration merveilleuse : que dans leur pays s'ouvrit un vaste gouffre, où toute l'eau du déluge s'engloutit. Alors Deucalion éleva un autel et consacra un temple à Héra ('Athar-'athê = Atargatis) près du gouffre même. J'ai vu ce gouffre, qui est très-étroit et situé sous le temple. S'il était plus grand autrefois et s'est maintenant rétréci, je ne sais; mais je l'ai vu, et il est tout petit. En souvenir de l'événement que l'on raconte, voici le rite que l'on accomplit. Deux fois par an l'on amène de l'eau de la mer au temple. Ce ne sont pas les prêtres seuls qui en font venir, mais de nombreux pélerins viennent de toute la Syrie, de l'Arabie et même d'au-delà de l'Euphrate, apportant de l'eau. On la verse dans le temple, et elle descend dans le gouffre, qui malgré son étroitesse en engloutit ainsi une quantité très-considérable. On dit que cela se fait en vertu d'une loi religieuse instituée par Deucalion, pour conserver le souvenir de la catastrophe et du bienfait qu'il reçut des dieux. Telle est l'antique tradition du temple (1). »

(1) Saint Méliton, dans son Apologie adressée à Marc-Aurèle,

L'Inde nous offre à son tour un récit du déluge, dont la parenté avec celui de la Bible et celui des Chaldéens est grande. La forme la plus ancienne et la plus simple s'en trouve dans le *Çatapata Brâhmana,* dont nous avons essayé plus haut (1) d'indiquer la date approximative. Ce morceau a été traduit pour la première fois par M. Max Müller (2).

dont une partie nous a été conservée dans la traduction syriaque, raconte une toute autre légende au sujet de ce gouffre du temple d'Hiérapolis et de la cérémonie où l'on y versait solennellement de l'eau.

« Quant à Nébo, qui est à Maboug, dit-il, pourquoi vous en écrirais-je? Tous les prêtres de Maboug savent que c'est la statue d'Orphée, mage de Thrace. Hadran est de même la statue de Zaradouscht (Zoroastre), mage persan. Ces deux mages pratiquèrent leurs enchantements sur un puits situé dans la forêt de Maboug, dans lequel était un esprit impur, qui molestait et attaquait tous ceux qui passaient par l'endroit où est assise maintenant la citadelle de Maboug. Et ces mages chargèrent Simi, fille de Hadad, de puiser de l'eau de la mer et de la jeter dans le puits, afin que l'esprit ne sortît plus pour infester le pays, conformément aux secrets de leur magie. » (*Spicileg. Solesmense*, t. II, p. XLIV; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 325.)

En revanche, il me paraît bien difficile de ne pas reconnaître un écho des fables, populaires dans tous les pays sémitiques, sur le gouffre d'Hiérapolis et son rôle dans le déluge, dans les expressions énigmatiques du Qorân sur le four, *tannour*, qui se mit à bouillonner et à regorger d'eau se répandant tout autour, quand commença le déluge (XI, 42; XXIII, 27). On sait que ce *tannour* a été l'occasion des plus bizarres imaginations des commentateurs musulmans, qui avaient perdu la tradition de l'histoire à laquelle le Prophète faisait ainsi allusion. Du reste, dans un autre endroit du Qorân (XI, 46), il est dit formellement que les eaux du déluge furent absorbées dans le sein de la terre.

(1) P. 52.

(2) *Sanskrit literature*, p. 425. Voy. aussi Weber, *Indische Studien,* t. I, p. 161; Muir, *Sanskrit texts,* t. II, p. 324.

« Un matin, l'on apporta à Manou (1) de l'eau pour se laver; et, quand il se fut lavé, un poisson lui resta dans les mains. Et il lui adressa ces mots : « Protège-moi et je te sauverai. » — « De quoi me « sauveras-tu? » — « Un déluge emportera toutes « les créatures; c'est là ce dont je te sauverai. » — « Comment te protégerai-je? » Le poisson répondit : « Tant que nous sommes petits, nous restons en « grand péril; car le poisson avale le poisson. Garde-« moi d'abord dans un vase. Quand je serai trop « gros, creuse un bassin pour m'y mettre. Quand « j'aurai grandi encore, porte-moi dans l'Océan. « Alors je serai préservé de la destruction. » Bientôt il devint un gros poisson. Il dit à Manou : « Dans l'année même où j'aurai atteint ma pleine « croissance, le déluge surviendra. Construis alors un « vaisseau et adore-moi. Quand les eaux s'élèveront, « entre dans ce vaisseau et je te sauverai. »

« Après l'avoir ainsi gardé, Manou porta le poisson dans l'Océan. Dans l'année qu'il avait indiquée, Manou construisit un vaisseau et adora le poisson. Et quand le déluge fut arrivé, il entra dans le vaisseau. Alors le poisson vint à lui en nageant, et Manou attacha le câble du vaisseau à la corne du poisson, et, par ce moyen, celui-ci le fit passer par-dessus la montagne du Nord. Le poisson dit : « Je t'ai sauvé; attache le vaisseau à un

(1) Manou Vâivasvata, le type et l'ancêtre de l'humanité dans les légendes indiennes; nous reviendrons sur ce personnage dans notre chapitre x.

« arbre, pour que l'eau ne l'entraîne pas pendant « que tu es sur la montagne; à mesure que les « eaux baisseront, tu descendras. » Manou descendit avec les eaux, et c'est ce qu'on appelle *la descente de Manou* sur la montagne du Nord. Le déluge avait emporté toutes les créatures, et Manou resta seul. »

Vient ensuite par ordre de date et de complication du récit, qui va toujours en se surchargeant de traits fantastiques et parasites, la version de l'énorme épopée du *Mahâbhârata* (1). Celle du poème intitulé *Bhâgavata-Pourâna* (2) est encore plus récente et plus fabuleuse. Enfin la même tradition fait le sujet d'un poème entier, de date fort basse, le *Matsya-Pourâna,* dont le grand indianiste anglais Wilson a donné l'analyse (3).

Dans la préface du troisième volume de son édition du *Bhâgavata-Pourâna,* notre illustre Eugène Burnouf a comparé avec soin les trois récits connus quand il écrivait (celui du *Çatapatha-Brâhmana* a été découvert depuis) pour éclairer la question de l'origine de la tradition indienne du déluge. Il y montre, par une discussion qui mérite de rester un modèle d'érudition, de finesse et de critique, que cette tradition fait totalement défaut dans les hymnes des Vêdas, où on ne trouve que des allusions lointaines à la donnée du déluge, et

(1) *Vanaparva,* v. 12746-12804.

(2) Édition de Burnouf, t. II, p. 177 du texte, 191 de la traduction.

(3) Préface au *Vischnou-Pourâna,* p. 51.

des allusions qui paraissent se rapporter à une forme de légende assez différente, et aussi que cette tradition a été primitivement étrangère au système, essentiellement indien, des *manvantaras* ou destructions périodiques du monde. Il en conclut qu'elle doit avoir été importée dans l'Inde postérieurement à l'adoption de ce dernier système, fort ancien cependant, puisqu'il est commun au brahmanisme et au bouddhisme. Il incline dès lors à y voir une importation sémitique, opérée dans les temps déjà historiques, non pas de la *Genèse,* dont il est difficile d'admettre l'action dans l'Inde à une époque aussi ancienne, mais plus probablement de la tradition babylonienne (1).

La découverte d'une rédaction originale de celle-ci confirme l'opinion du grand sanscritiste dont le nom restera l'une des plus hautes gloires scientifiques de notre pays. Le trait dominant du récit indien, celui qui y tient une place essentielle et en fait le caractère distinctif, est le rôle attribué à un dieu qui revêt la forme d'un poisson pour avertir Manou, guider son navire et le sauver du déluge. La nature de la métamorphose est le seul point fondamental et primitif, car les diverses versions varient sur la personne du dieu qui prend cette forme : le *Brâhmana*

(1) C'est aussi ce qu'admet M. Nève, *La tradition indienne du Déluge dans sa forme la plus ancienne*, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 4e série, tome III (janvier-avril 1851). M. Albrecht Weber (*Indische Studien*, t. I, p. 161-232) a cependant soutenu la thèse contraire.

ne précise rien ; le *Mahâbhârata* en fait Brâhmâ, et pour les rédacteurs des *Pourânas* c'est Vischnou. Ceci est d'autant plus remarquable que la métamorphose en poisson, *matsyavatara,* demeure isolée dans la mythologie indienne, étrangère à sa symbolique habituelle, et n'y donne naissance à aucun développement ultérieur ; on ne trouve pas dans l'Inde d'autre trace du culte des poissons, qui avait pris tant d'importance et d'étendue chez d'autres peuples de l'antiquité. Burnouf y voyait avec raison une des marques d'importation de l'extérieur et le principal indice d'origine babylonienne, car les témoignages classiques, confirmés depuis par les monuments indigènes, faisaient entrevoir dans la religion de Babylone un rôle plus capital que partout ailleurs, attribué à la conception des dieux ichthyomorphes ou en forme de poissons. Le rôle que la légende conservée dans l'Inde fait tenir par le poisson divin auprès de Manou, est, en effet, rempli près de 'Hasisatra, dans la narration de l'épopée d'Ourouk, et dans celle de Bérose, par le dieu Êa, qualifié aussi de Schalman, « le sauveur. » Or, ce dieu, dont on connaît maintenant avec certitude le type de représentation sur les monuments assyriens et babyloniens, y est le dieu ichthyomorphe par essence (1) ; presque constamment son image consacrée combine les formes du poisson et celle de l'homme. Dans les tablettes as-

(1) Fr. Lenormant, *La légende de Sémiramis*, p. 33 et suiv. ; *Les premières civilisations,* t. II, p. 133 ; *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 168.

tronomiques il est fréquemment fait mention du catastérisme du « poisson de Êa, » qui est bien notre signe des poissons, puisqu'il préside au mois de adar (1). Et après les observations que nous avons eu l'occasion de faire dans notre chapitre VI sur l'origine et la signification des signes du zodiaque chez les Chaldéens, nous devons attribuer à un rapprochement d'idées basé sur le récit diluvien la façon dont le signe des poissons, primitivement du « poisson de Êa, » a été placé à côté de celui du verseau, dont nous avons constaté le rapport avec la tradition du cataclysme. Il y a là une allusion manifeste au rôle de sauveur que le peuple inventeur du zodiaque attribuait au dieu Êa dans le déluge, et à la notion de nature ichthyomorphe, plus spécialement inhérente à cette face de son personnage. Êa est d'ailleurs (2) l'Oannès législateur des fragments de Bérose (3), moitié homme et moitié poisson, dont la figure, conforme à la description de l'écrivain de l'*Histoire chaldéenne,* a été retrouvée dans les sculptures des palais de l'Assyrie (4) et sur les cylindres (5), l'Euahanès d'Hygin (6) et l'Oès d'Helladios (7).

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 53, 2, l. 13 et 28.

(2) Voy. Fr. Lenormant, *Magie und Wahrsagekunst*, p. 373-378.

(3) Fragm. 1 et 10 de mon édition.

(4) Layard, *Monuments of Nineveh*, nouv. sér., pl. VI.

(5) Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 7; pl. XVII, n°s 1, 3, 5 et 8.

(6) *Fab.*, 264.

(7) *Ap.* Phot., *Biblioth.*, 279, p. 1593.

Oannès et Euahanès se rattachent à une forme accadienne *Êa-*

Quand on trouve chez deux peuples différant entre eux une même légende, avec une circonstance aussi *spéciale*, et qui ne ressort pas *nécessairement* et *naturellement* de la donnée fondamentale du récit; quand, de plus, cette circonstance tient étroitement à l'ensemble des conceptions religieuses d'un des deux peuples, et chez l'autre reste isolée, en dehors des habitudes de sa symbolique, une règle absolue de critique impose de conclure que la légende a été transmise de l'un à l'autre avec une rédaction déjà fixée, et constitue une importation étrangère qui s'est superposée, sans s'y confondre, aux traditions vraiment nationales, et pour ainsi dire géniales, du peuple qui l'a reçue sans l'avoir créée.

Il est encore à remarquer que dans les *Pourânas* ce n'est plus Manou Vâivasvata que le poisson divin sauve du déluge; c'est un personnage différent, roi des Dâsas, c'est-à-dire des pêcheurs, Satyavrata, « l'homme qui aime la justice et la vérité, » ressemblant d'une manière frappante au 'Hasisatra de la tradition chaldéenne. Et la version pourânique de la légende du déluge n'est pas à dédaigner, malgré la date récente de sa rédaction, malgré les détails fantastiques et souvent presque enfantins dont elle surcharge le récit. Par certains côtés, elle est moins aryanisée que la version du *Brâhmana* et que celle du *Mahâbhârata;* elle offre surtout quelques circonstances omises dans les rédactions antérieures et qui

khan, « Êa le poisson; » Oès au simple *Êa,* comme l'Aos de Damascius (*De prim. princip.*, 125, p. 384, ed. Kopp).

pourtant doivent appartenir au fonds primitif, puisqu'elles se retrouvent dans la légende babylonienne, circonstances qui sans doute s'étaient conservées dans la tradition orale, populaire et non brahmanique, dont les *Pourânas* se montrent si profondément pénétrés. C'est ce qu'a remarqué déjà Pictet (1), qui insiste avec raison sur le trait suivant de la rédaction du *Bhâgavata-Pourâna* : « *Dans sept jours*, dit Vischnou à Satyavrata, les trois mondes seront submergés par l'océan de la destruction. » Il n'y a rien de semblable dans le *Brâhmana* ni dans le *Mahâbhârata;* mais nous voyons dans la *Genèse* (2) que l'Éternel dit à Noah : « *Dans sept jours* je ferai pleuvoir sur toute la terre ; » et un peu plus loin nous y voyons encore : « *Au bout de sept jours,* les eaux du déluge furent sur toute la terre (3). » Et nous avons constaté tout à l'heure quel rôle jouaient les hebdomades comme périodes successives dans le système sur la durée du déluge adopté par l'auteur du document jéhoviste inséré dans la *Genèse,* aussi bien que dans celui qu'adopte le rédacteur de l'épopée chaldéenne d'Ourouk. Il ne faut pas accorder moins d'attention à ce que dit le *Bhâgavata-Pourâna* des recommandations faites à Satyavrata par le dieu incarné en poisson, pour qu'il dépose les écritures sacrées en un lieu sûr, afin de les mettre à l'abri du Hayagrîva, cheval

(1) *Les origines indo-européennes,* t. II, p. 616.
(2) VII, 4.
(3) *Genes.,* VII, 10.

marin qui réside dans les abîmes, et de la lutte du dieu contre cet Hayagrîva qui a dérobé les *Vêdas* et produit ainsi le cataclysme en troublant l'ordre du monde. C'est encore une circonstance qui manque aux rédactions plus anciennes, même au *Mahâbhârata;* mais elle est capitale et ne peut être considérée comme un produit spontané du sol de l'Inde, car il est difficile d'y méconnaître, sous un vêtement indien, le pendant exact de la tradition de l'enfouissement des écritures sacrées à Sippara par 'Hasisatra, telle qu'elle apparaît dans la version des fragments de Bérose.

C'est donc la forme chaldéenne de la tradition du déluge que les Indiens ont adoptée à la suite d'une communication que les rapports de commerce entre les deux contrées rendent historiquement toute naturelle, et qu'ils ont ensuite développée avec l'exubérance propre à leur imagination. Mais ils ont dû adopter d'autant plus facilement ce récit de la Chaldée qu'il s'accordait avec une tradition que, sous une forme un peu différente, leurs ancêtres avaient apportée du berceau primitif de la race aryenne. Que le souvenir du déluge ait fait partie du fonds premier des légendes de cette grande race sur les origines du monde, c'est, en effet, ce dont il n'est pas possible de douter. Car si les Indiens ont accepté la forme du récit de la Chaldée, si voisine de celle du récit de la *Genèse,* tous les autres rameaux de la race aryenne se montrent à nous en possession de versions pleinement originales de

l'histoire du cataclysme, que l'on ne saurait tenir pour empruntées à Babylone ou aux Hébreux.

Chez les Iraniens, nous rencontrons dans les livres sacrés qui constituent le fondement de la doctrine du zoroastrisme et remontent à une très-haute antiquité, une tradition dans laquelle il faut reconnaître bien certainement une variante de celle du déluge, mais qui prend un caractère bien spécial et s'écarte par certains traits essentiels de celles que nous avons jusqu'ici examinées (1). On y raconte comment Yima, qui dans sa conception originaire et primitive était le père de l'humanité, fut averti par Ahouramazda, le dieu bon, de ce que la terre allait être dévastée par une inondation destructrice. Le dieu lui ordonna de construire un refuge, un jardin de forme carrée, *vara,* défendu par une enceinte, et d'y faire entrer les germes des hommes, des animaux et des plantes pour les préserver de l'anéantissement. En effet, quand l'inondation survint, le jardin de Yima fut seul épargné, avec tout ce qu'il contenait; et l'annonce du salut y fut apportée par l'oiseau Karschipta, envoyé d'Ahouramazda (2).

On a aussi, cette fois à tort suivant moi, comparé au déluge biblique et chaldéen un récit qui ne se trouve complet que dans le *Boundéhesch* pehlevi (3);

(1) Sur ce récit, voy. Windischmann, *Ursagen arischer Vœlker,* p. 4 et suiv.; Kossowicz, *Decem Zendavestae excerpta,* p. 151; C. de Harlez, *Avesta*, t. I, p. 91 et suiv.

(2) *Vendidâd,* II, 46 et suiv.

(3) Chapitre VII.

du reste, les livres plus anciens contenant des allusions directes et formelles à quelques-unes de ses circonstances (1), on doit le considérer comme remontant à une date bien plus haute que celle de la rédaction de cet ouvrage, laquelle est récente, nous l'avons déjà dit. Ahouramazda se décide à anéantir les Khrafçtras, c'est-à-dire les êtres malfaisants créés par Angrômainyous, l'esprit du mal. Tistrya, le génie de l'étoile Sirius, descend donc sur la terre par son ordre et, prenant la forme d'un homme, fait pleuvoir pendant dix jours. Les eaux couvrent la terre et tous les êtres malfaisants sont noyés. Un vent violent sèche la terre ; mais il y est resté quelques germes des créatures de l'esprit du mal, qui peuvent reparaître. Tistrya descend de nouveau, sous la forme d'un cheval blanc, et produit un second déluge, en faisant pleuvoir encore dix jours. Pour l'empêcher d'accomplir son œuvre, le démon Apaoscha revêt l'apparence d'un cheval noir et vient le combattre ; mais il est foudroyé par Ahouramazda, avec le démon Çpendjaghra, accouru à son secours. Enfin, pour achever la destruction, Tistrya, cette fois en forme de taureau, fait encore pleuvoir dix autres jours et amène ainsi un troisième déluge, à la suite duquel les eaux se divisent pour former les quatre grandes et les vingt-trois petites mers. Il s'agit ici d'un fait cosmogonique antérieur à la création de l'homme. Les Khrâfçtras, dont Tistrya entreprend de purger la

(1) Voy. surtout : *Yescht*, VIII, 13 et suiv. ; *Vendidâd*, XIX, 135.

terre sont les animaux malfaisants et venimeux de la création d'Angrômainyous, dont les fervents mazdéens ont le devoir de poursuivre la destruction dans le monde actuel, tels que scorpions, lézards, crapauds, serpents, rats, etc. Rien ne se rapporte dans un tel récit à l'humanité ni au châtiment de ses péchés. Si l'on voulait donc absolument chercher dans la Bible un parallèle à cette première pluie tombant sur la surface de la terre, qui en même temps anéantit les bêtes nuisibles dont elle est infestée et rend le sol susceptible de produire une végétation féconde, ce n'est pas vers le récit du déluge qu'il faudrait se tourner, mais vers ce qui est dit dans *Genes.*, II, 5 et 6.

Les Grecs avaient deux légendes principales et différentes sur le cataclysme qui détruisit l'humanité primitive. La première se rattachait au nom d'Ogygès, le plus ancien roi de la Béotie (1) ou de l'Attique (2), personnage tout à fait mythique et qui se perd dans la nuit des âges (3) ; son nom même paraît dérivé de celui qui désignait primitivement le déluge dans les idiomes aryens, en sanscrit *âugha* (4). On

(1) Pausan., IX, 5, 1; Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut*, III, v. 1178; Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 1206; Varr., *De re rust.*, III, 1.

(2) Voy. Ottfr. Müller, *Orchomenos*, p. 128 et suiv.

(3) Sur Ogygès, son déluge et la notion de prodigieuse antiquité qui s'attache à son nom, voy. Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 775 et suiv.

(4) Windischmann, *Ursagen der arischer Vœlker*; Pott, *Zeitschrift für vergleichendes Sprachforschung*, t. V, p. 262; voy. cependant les objections de M. A. Kuhn, même journal, t. IV, p. 89; Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 629.

racontait que, de son temps, tout le pays fut envahi par le déluge, dont les eaux s'élevèrent jusqu'au ciel, et auquel il échappa dans un vaisseau avec quelques compagnons (1).

La seconde tradition est la légende thessalienne de Deucalion. Zeus ayant résolu de détruire les hommes de l'âge de bronze, dont les crimes avaient excité sa colère, Deucalion, sur le conseil de Prométhée, son père, construit un coffre dans lequel il se réfugie avec sa femme Pyrrha. Le déluge arrive; le coffre flotte au gré des flots pendant neuf jours et neuf nuits, et est enfin déposé par les eaux au sommet du Parnasse. Deucalion et Pyrrha en sortent, offrent un sacrifice et repeuplent le monde, suivant l'ordre de Zeus, en jetant derrière eux « les os de la terre, » c'est-à-dire des pierres, qui se changent en hommes (2). Ce déluge de Deucalion est, dans la

(1) Pausan., IX, 5, 1; Schol. *ad* Apollon. Rhod., III, v. 1177; Serv. *ad* Virgil., *Eclog.*, VI, v. 41.

(2) Strab., IX, p. 442; Pindar., *Olymp.*, IX, v. 64 et suiv.; Apollon. Rhod., III, v. 1085 et suiv.; Pausan., I, 40, 1; X, 6, 2; Apollodor., I, 7, 2; Pseudo-Lucian., *De Dea Syr.*, 12; Ovid., *Metamorph.*, I, v. 260-415.

D'après Hellanicos, ce serait sur l'Othrys, et non sur le Parnasse, que le coffre de Deucalion se serait arrêté (*Ap.* Schol. *ad* Pindar., *Olymp.*, IX, v. 64), et ce serait là que le héros aurait fondé une ville et un temple. Les Locriens désignaient Oponte (Pindar. Olymp., IX, v. 42) ou Cynos (Strab., IX, p. 425) comme le lieu de son débarquement et de son séjour après le déluge. Les Athéniens prétendaient que, de Lycorée sur le Parnasse, Deucalion était venu dans leur ville et qu'Amphictyon (le successeur de Cranaos sous lequel avait eu lieu le déluge) était son fils (*Marm. Par.*, § 6; Apollodor., I, 7, 2). A Argos on montrait le sommet où Deucalion était sorti de son coffre et avait érigé un autel à Zeus Aphésios

tradition grecque, celui qui a le plus le caractère de déluge universel. Beaucoup d'auteurs disent qu'il s'étendit à toute la terre et que l'humanité entière y périt (1). A Athènes, on célébrait en mémoire de cet événement, et pour apaiser les mânes des morts du cataclysme, une cérémonie appelée *Hydrophoria* (2), laquelle avait une analogie si étroite avec celle qui était en usage à Hiérapolis de Syrie, qu'il est difficile de ne pas voir ici une importation syro-phénicienne et le résultat d'une assimilation établie dès une haute antiquité entre le déluge de Deucalion et le déluge de 'Hasisatra, comme l'établit aussi l'auteur du traité *Sur la Déesse Syrienne* (3). Auprès du temple de Zeus Olympien, l'on montrait une fissure dans le sol, longue d'une coudée seulement, par laquelle on disait que les eaux du déluge avaient été englouties

(Etym. Magn., v. Ἀφέσιος). Les Siciliens enfin faisaient de l'Etna la montagne où Deucalion et Pyrrha s'étaient sauvés du déluge (Nigid. *ap.* Schol. *ad* Germanic. Caes., *Arat.*, v. 283).

On parle aussi d'un Deucalion crétois, fils de Minos et de Pasiphaé (*Odyss.*, T, v. 180; Apollodor., III, 1, 2 et 3; Pherecyd. *ap.* Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, III, v. 1086). Mais rien n'indique qu'une tradition diluvienne se rattachât à son nom.

(1) Nonn., *Dionys.*, VI, v. 367 et suiv.; Lucian., *De saltat.*, 39; *Timo*, 3; Pseudo-Lucian., *De Dea Syr.*, 12; Steph. Byz., v. Ἰκόνιον, Virgil., *Georg.*, I, v. 61 et suiv.; Hygin., *Fab.*, 152; Serv. *ad* Virgil., *Eclog.*, VI, v. 41.

(2) Voy. K. Fr. Hermann, *Gottesdienstl. Alterthümer*, § 58, 22; August Mommsen, *Heortologie*, *Antiquarische Untersuchungen über die Stædtischen Feste der Athener*, p. 365.

(3) C'est encore en vertu de cette assimilation que Plutarque (*De solert. anim.*, 13; p. 37, ed. Reiske) parle de la colombe envoyée par Deucalion pour voir si le déluge avait cessé, circonstance que ne mentionne aucun mythographe grec.

dans la terre (1). Là, chaque année, dans le troisième jour de la fête des Antesthéries, jour de deuil, consacré aux morts (2), c'est-à-dire le 13 du mois d'anthestérion, vers le commencement de mars (3), on venait verser dans le gouffre de l'eau (4), comme à Bambyce, et de la farine mêlée de miel (5), ainsi qu'on faisait dans la fosse que l'on creusait à l'occident du tombeau, dans les sacrifices funèbres des Athéniens (6).

D'autres, au contraire, limitaient l'étendue du déluge de Deucalion à la Grèce (7). Ils disaient même qne cette catastrophe n'avait détruit que la majeure partie de la population de la contrée (8), mais que beaucoup d'hommes avaient pu se sauver sur les plus hautes montagnes (9). Ainsi la légende de Delphes racontait que les habitants de cette ville, suivant les loups dans leur fuite, s'étaient réfugiés dans une grotte au sommet du Parnasse, où ils avaient bâti la ville de Lycorée (10), dont la fondation est, d'un autre côté, attribuée par la Chronique de Paros à Deuca-

(1) Pausan., I, 18, 7.
(2) Sur les différents rites qui remplissaient cette journée, A. Mommsen, *Heortologie*, p. 364-369.
(3) Plutarch., *Sull.*, 14.
(4) Etym. Magn., v. Ὑδροφόρια.
(5) Pausan., I, 18, 7.
(6) Clidem. *ap.* Athen., X, p. 409; Chr. Petersen, dans le *Philologus*, *Supplem.* I, p. 178; cf. Homer., *Odyss.*, K, v. 517.
(7) Apollodor., I, 7, 8; Pausan., V, 8, 1; Conon, *Narrat.*, 27.
(8) Justin., II, 6.
(9) Plat., *De leg.*, III, p. 677; Apollodor., *l. c.*
(10) Pausan., X, 6, 2.

lion, après qu'il eut reproduit une nouvelle humanité (1). Cette idée qu'il y avait eu simultanément des sauvetages sur un certain nombre de points fut inspirée nécessairement aux mythographes postérieurs par le désir de concilier entre elles les légendes locales de bon nombre d'endroits de la Grèce, qui nommaient comme le héros sauvé du déluge un autre que Deucalion (2). Tel était à Mégare l'éponyme de la ville, Mégaros, fils de Zeus et d'une des Nymphes Sithnides, qui, averti de l'imminence du déluge par les cris des grues, avait cherché un refuge sur le mont Géranien (3). Tels étaient le Thessalien Cérambos, qui avait pu, disait-on, échapper au déluge en s'élevant dans les airs au moyen d'ailes que les Nymphes lui avaient données (4), ou bien Perirrhoos, fils d'Aiolos, que Zeus Naïos avait préservé du cataclysme à Dodone (5). Pour les gens de l'île de Cos, le héros sauvé du déluge était Mérops, fils d'Hyas, qui avait rassemblé sous sa loi dans leur île les débris de l'humanité, préservés avec lui (6). Les traditions de Rhodes faisaient échapper au cataclysme les seuls Telchines (7), celles de la Crète Ja-

(1) Voy. Ottfr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 212.

(2) Voy. Gerhard, *Griech. Mythologie*, § 639, 2.

(3) Pausan., I, 40, 1.

(4) Ovid., *Metamorph.*, VII, v. 353 et suiv.

(5) Bekker, *Anecdoct. graec.*, t. I, p. 283. — Pour Aristote (*Meteorol.*, I, 14), le déluge de Deucalion avait été localisé dans la Thessalie, le pays de Dodone et le bassin de l'Achélous.

(6) Schol. *ad Iliad.*, A, v. 250.

(7) Diod. Sic., V, 56.

sion (1). A Samothrace ce rôle de héros sauvé du déluge était attribué à Saon (2), que l'on disait fils de Zeus ou d'Hermès (3); il ne paraît autre qu'une forme héroïque de l'Hermès Saos (4) ou Sôcos (5), objet d'un culte spécial dans l'île, dieu en qui M. Philippe Berger reconnaît avec toute raison une importation phénicienne, le Sakoun kéna'anéen que d'autres sources identifient à Hermès (6). Dardanos, que l'on fait arriver à Samothrace immédiatement après ces événements (7), vient de l'Arcadie, d'où il a été chassé par le déluge (8).

Dans tous ces récits diluviens de la Grèce, on ne saurait douter qu'à l'antique tradition du cataclysme qui avait fait périr l'humanité, tradition commune à tous les peuples aryens, se mêlent, comme l'a très-bien vu Knobel (9), le souvenir plus ou moins précis de catastrophes locales, produites par des débordements extraordinaires des lacs ou des rivières, par la rupture des digues naturelles de certains lacs, par des affaissements de portions de rivages de la mer,

(1) Schol. *ad Odyss.*, E, v. 125.

(2) Diod. Sic., v, 48; voy. Ottfr. Müller, *Orchomenos*, p. 65 et 157; Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 363 et suiv.

(3) Festus (v. *Salios*) rapproche de Saon le Salios de Mantinée.

(4) Voy. Welcker, *Die Æschyl. Trilogie*, p. 217.

(5) *Iliad.*, Y, v. 72; Suid., *s. v.*

(6) Voy., dans la *Gazette archéologique* de 1880, le quatrième mémoire de M. Philippe Berger sur *La Triade carthaginoise*.

(7) Diod. Sic., v, 48; Dionys. Halicarn., *Antiq. rom.*, I, 61; Serv. *ad* Virgil., *Æneid.*, III, v. 167.

(8) Dionys. Halicarn., *l. c.;* voy. Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 375 et suiv., et p. 388.

(9) *Die Genesis*, 2e édit., p. 78 et suiv.

par des ras de marée à la suite de tremblements de terre ou de soulèvements partiels du fond de la mer (1). On vit des faits de ce genre à plusieurs reprises en Grèce (2), dans le canton situé entre l'Égypte et la Palestine, auprès de Péluse et du mont Casios (3), ou bien dans la Chersonèse Cimbrique (4). Les Grecs racontaient que dans les âges primitifs leur pays avait été le théâtre de plusieurs de ces catastrophes (5); Istros (6) en comptait quatre principales, dont une avait ouvert les détroits du Bosphore et de l'Hellespont, précipitant les eaux du Pont-Euxin dans la mer Egée et submergeant les îles et les côtes voisines (7). C'est là manifestement le déluge de Samothrace, où les habitants qui parvinrent à se sauver ne le firent qu'en gagnant le plus haut sommet de la montagne qui s'y élève, puis, en reconnaissance de leur préservation, consacrèrent l'île tout entière, en entourant ses rivages d'une ceinture d'autels dédiés aux dieux (8). De même, la tradition du déluge d'Ogygès paraît bien se rapporter au souvenir

(1) Strab., I, p. 51 et 54.

(2) Thucyd., III, 89; Diod. Sic., XII, 59, et XV, 48; Strab., VIII, p. 384 et suiv.

(3) Strab., XVI, p. 758.

(4) Posidon. *ap.* Strab., II, p. 102; VII, p. 292 et suiv.; Flor., III, 3.

(5) Plat., *Crit.*, 111.

(6) Eustath. *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 513.

(7) Strat. *ap.* Strab., I, p. 51; Plin., *Hist. nat.*, II, 205; Val. Flacc., II, v. 617 et suiv; cf. Herodot., VII, 6.

On attribuait à une convulsion du même genre la rupture du détroit de Messine entre l'Italie et la Sicile : Diod. Sic., IV, 85; Dionys., *Perieg.*, v. 473.

(8) Diod. Sic., V, 47; cf. Tit. Liv., XLV, 5; Juven., III, v. 144

d'une crue extraordinaire du lac Copaïs, inondant toute la grande vallée béotienne (1), souvenir que la légende a ensuite amplifiée, comme elle fait toujours, et qu'elle a surtout grossi parce qu'elle a appliqué à ce désastre local les traits qui couraient dans les dires populaires sur le déluge primitif, qui s'était produit avant la dispersion et la séparation des ancêtres des deux races, sémitique et aryenne. Il est probable aussi que quelque événement survenu dans la Thessalie ou plutôt dans la région du Parnasse (2) a déterminé la localisation de la légende de Deucalion. Cependant celle-ci, comme nous l'avons déjà remarqué, garde toujours un caractère plus général que les autres, soit qu'on étende le déluge à toute la terre, soit qu'on ne parle que de la totalité de la Grèce.

Quoi qu'il en soit, on concilia les différents récits en admettant trois déluges successifs, celui d'Ogygès, celui de Deucalion et celui de Dardanos (3). L'opinion générale faisait du déluge d'Ogygès le plus ancien de tous (4), et les chronographes le placèrent

(1) Fréret, *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, 1re sér., t. XXIII, p. 139 et suiv.; Ottfr. Müller, *Orchomenos*, p. 25; Maury, article *Déluge* dans l'*Encyclopédie nouvelle; Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 88.

(2) Forchammer, *Annales de l'Institut archéologique*, t. X, p. 284 et suiv.

(3) Nonn., *Dionys.*, III, v. 204 et suiv.; Schol. *ad* Plat., *Tim.*, p. 22, ed. Stephan.

(4) Jul. African. *ap.* Euseb., *Praepar. evangel.*, x, 10; Clem. Alex., *Stromat.*, I, p. 320 et suiv., ed. Sylburg; Nonn., *l. c.;* Serv. *ad* Virgil., *Eclog.*, VI, v. 41.

600 ans (1) ou 250 environ (2) avant celui de Deucalion. Mais cette chronologie était loin d'être universellement admise, et les habitants de Samothrace soutenaient que leur déluge avait précédé tous les autres (3). Les chronographes chrétiens du IIIe et du IVe siècle, comme Jules l'Africain et Eusèbe, adoptèrent les dates des chronographes hellènes pour les déluges d'Ogygès et de Deucalion, et les inscrivirent dans leurs tableaux comme des événements différents du déluge mosaïque, antérieur pour eux de mille ans à celui d'Ogygès (4).

En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibôtos* ou « arche, » prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée (5). Iconion, de son côté, avait la même prétention (6). C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient sur le sommet de la montagne appelée Baris les débris de l'arche (7), que l'on faisait aussi voir aux pèlerins sur l'Ararat, dans les premiers siècles du christia-

(1) Solin., XI, 18.

(2) Euseb., *Chron. Armen.*, p. 273 et 281, ed. Mai; Syncell., p. 131, 280 et suiv., 290, édit. de Bonn.

(3) Diod. Sic., V, 47.

(4) Euseb., *Chron. Armen.*, p. 265 et 273, ed. Mai.

(5) *Orac. Sibyll.*, I, v. 261 et suiv.; Cedren., *Histor. compend.*, II, p. 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1854, p. 1 et 19.

Sur le nom de *Kibôtos* porté par la ville d'Apamée : Strab., XII, p. 576; Ptolem., V, 2, 25; Plin., *Hist. nat.*, V, 29.

(6) Steph. Byz., v. Ἰκόνιον.

(7) Nicol. Damasc. *ap.* Joseph., *Antiq. jud.*, I, 3, 6.

nisme (1), comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de 'Hasisatra.

Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre (2). Sur l'arche est écrit le nom ΝΩΕ, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène. Il racontait aussi qu'un peu avant le déluge avait régné un saint homme, nommé Annacos (3), qui l'avait prédit et avait occupé le trône plus de 300 ans, reproduction manifeste du 'Hanôch de la

(1) S. Johan. Chrysost., *De perfection. carit.*, t. VI, p. 350, ed. Gaume

(2) Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, t. III, p. 134-139; Ch. Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier, t. III, p. 199 et suiv.; Madden, *Numismatic chronicle,* 1866, p. 173-219; Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. III, p. 123 et suiv.

(3) Steph. Byz., v. Ἰκόνιον. Suidas donne à ce nom la forme Nannacos : v. Νάνναχος.

Bible, avec ses 365 ans de vie dans les voies du Seigneur (1).

Pour le rameau des peuples celtiques, nous trouvons dans les poésies bardiques des Cymris du pays de Galles une tradition du déluge qui, malgré la date récente de sa rédaction, résumée sous la forme concise de ce que l'on appelle les Triades, mérite à son tour d'attirer l'attention. Comme toujours, la légende est localisée dans le pays même, et le déluge est compté au nombre des trois catastrophes terribles de l'île de Prydain ou de Bretagne, les deux autres consistant en une dévastation par le feu et une sécheresse désastreuse. « Le premier de ces événements, est-il dit, fut l'éruption du Llyn-llion ou « lac des flots, » et la venue, sur toute la surface du pays, d'une inondation *(bawdd)*, par laquelle tous les hommes furent noyés, à l'exception de Dwyfan et Dwyfach, qui se sauvèrent dans un vaisseau sans agrès ; et c'est par eux que l'île de Prydain fut repeuplée (2). » « Bien que les Triades, sous leur forme actuelle, ne datent guère que du XIIIe ou XIVe siècle, remarque ici Pictet (3), quelques-unes se rattachent sûrement à de très-anciennes traditions, et, dans celle-ci, rien n'indique un emprunt fait à la *Genèse*. Il n'en est peut-être pas de même d'une autre Triade (4), où il est parlé du vaisseau

(1) C'est ce que Buttmann a reconnu le premier : *Mythologus*, t. I, p. 176 et suiv.

(2) *Myvyrian archaiology of Wales*, t. II, p. 59, triade 13.

(3) *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 619.

(4) *Myvyrian archaiology*, t. II, p. 71, triade 97.

Nefydd-Naf-Neifion, qui portait un couple de toutes les créatures vivantes quand le lac Llynn-llion fit éruption, et qui ressemble un peu trop à l'arche de Noé. Le nom même du patriarche peut avoir suggéré cette triple épithète d'un sens obscur, mais formée évidemment sur le principe de l'allitération cymrique. Dans la même Triade figure l'histoire fort énigmatique des bœufs à cornes (*ychain bannog*) de Hu le puissant, qui ont tiré du Llyn-llion l'Avanc (castor ou crocodile?), pour que le lac ne fît plus irruption. La solution de ces énigmes ne peut s'espérer que si l'on parvient à débrouiller le chaos des monuments bardiques du Moyen-Âge gallois ; mais on ne saurait douter, en attendant, que les Cymris n'aient possédé une tradition indigène du déluge. »

On trouve également un vestige de la même tradition dans l'*Edda* des Scandinaves (1). Toutefois le récit s'y combine avec un mythe cosmogonique. Les trois fils de Borr, Othin, Wili et We, petits-fils de Buri, le premier homme, tuent Ymir, le père des Hrimthursar, ou géants de la glace, dont le corps leur sert à construire le monde. Le sang s'écoule de ses blessures en telle abondance que toute la race des géants s'y noie, à l'exception de Bergelmir, qui se sauve dans un bateau avec sa femme et qui reproduit la race détruite. « On voit, remarque encore Pictet (2), que ce mythe ne se rattache à la tradition

(1) *Vafthrudnismal*, str. 29.
(2) *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 620.

générale que par les derniers traits, lesquels suffisent cependant pour le ramener à la source commune. »

Les Lithuaniens sont, parmi les peuples de l'Europe, celui qui a le dernier embrassé le christianisme et en même temps celui dont la langue est restée le plus près de l'origine aryaque. Ils possèdent une légende du déluge dont le fond paraît ancien, bien qu'elle ait pris le caractère naïf d'un conte populaire et que certains détails puissent avoir été empruntés à la *Genèse* lors des premières prédications des missionnaires du christianisme. Suivant cette légende (1), le dieu Pramzimas, voyant la terre pleine de désordres, envoie deux géants Wandou et Wêjas, l'eau et le vent, pour la ravager. Ceux-ci bouleversent tout dans leur fureur, et quelques hommes seulement se sauvent sur une montagne. Alors, pris de compassion, Pramzimas, qui était en train de manger des noix célestes, en laisse tomber près de la montagne une coquille, dans laquelle les hommes se réfugient et que les géants respectent. Échappés au désastre, ils se dispersent ensuite, et un seul couple très-âgé reste dans le pays, se désolant de ne pas avoir d'enfants. Pramzimas, pour les consoler, leur envoie son arc-en-ciel et leur prescrit de « sauter sur les os de la terre, » ce qui rappelle singulièrement l'oracle que reçoit Deucalion. Les deux vieux époux font neuf sauts, et il en résulte neuf couples qui deviennent les aïeux des neuf tribus lithuaniennes.

(1) Hanusch, *Slawischer Mythus*, p. 234, d'après Narbutt; Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 620.

Tandis que la tradition du déluge tient une si grande place dans les souvenirs légendaires de tous les rameaux de la race aryenne, les monuments et les textes originaux de l'Égypte, au milieu de leurs spéculations cosmogoniques, n'ont pas offert une seule allusion, même lointaine, à un souvenir de ce cataclysme. Quand les Grecs racontaient aux prêtres de l'Égypte le déluge de Deucalion, ceux-ci leur répondaient que la vallée du Nil en avait été préservée (1), aussi bien que de la conflagration produite par Phaéthon (2); ils ajoutaient même que les Hellènes étaient des enfants d'attacher tant d'importance à cet événement, car il y avait eu bien d'autres catastrophes locales analogues (3). D'après un passage de Manéthon (4), fort suspect, au reste, d'interpolation, Thoth ou Hermès Trismégiste avait lui-même, avant le cataclysme, inscrit sur des stèles, en hiéroglyphes et en langue sacrée, les principes des connaissances. Après le cataclysme, le second Thoth traduisit en langue vulgaire le contenu de ces stèles. Ce serait la seule mention du déluge qui proviendrait d'une source égyptienne; le même Manéthon n'en parle pas dans ce qui nous reste de ses *Dynasties,* son seul ouvrage complètement authentique. Le silence de tous les autres mythes de la religion pharaonique sur le même souvenir rend très-vraisem-

(1) Diod. Sic., I, 10.
(2) Plat., *Tim.*, p. 22, ed. Stephan.
(3) Plat., *Tim.*, p. 23.
(4) *Ap.* Syncell., p. 40.

blable qu'il n'y ait dans ce récit qu'une tradition étrangère, d'une introduction récente, et sans doute d'une origine asiatique et chaldéenne. « Aussi, a dit M. Maury (1), la Terre Sériadique, où le passage en question dit qu'étaient placées les colonnes hiéroglyphiques, pourrait bien n'être pas autre que la Chaldée. Cette tradition, quoique étrangère à la Bible, avait cours à l'état de légende populaire chez les Juifs au commencement de l'ère chrétienne, ce qui confirme notre supposition, le peuple hébreu ayant dû la recevoir pendant la captivité de Babylone. Josèphe (2) nous dit que le patriarche Schêth, pour ne pas laisser périr la sagesse et les connaissances astronomiques, éleva, dans la prévoyance de la double destruction par le feu et par l'eau que Âdâm avait prédite, deux colonnes, l'une en brique, l'autre en pierre, sur lesquelles furent gravées ces connaissances et qui subsistaient encore dans la Terre Sériadique. » L'histoire n'est manifestement qu'une variante du récit chaldéen, des tablettes de terre cuite portant les révélations divines et les principes de toutes les sciences, qu'Êa ordonne à 'Hasisatra d'enfouir avant le déluge « dans la ville du Soleil à Sippara, » tel que nous l'avons lu un peu plus haut dans les extraits de Bérose (3).

Ces histoires des tablettes contenant l'exposé des

(1) Article *Déluge* dans l'*Encyclopédie nouvelle*.
(2) *Antiq. jud.*, I, 2, 3.
(3) Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 276.

mystères divins et la narration des origines du monde, enfouies par des rois des âges primitifs pour être mises à l'abri de toute chance de destruction et retrouvées par les hommes des siècles postérieurs, tenaient une grande place dans les fables populaires des Chaldéo-Babyloniens. C'est ainsi que le document mutilé du Musée Britannique où on lit les débris de l'histoire des premières générations monstrueuses d'hommes à têtes d'oiseaux, développées dans le sein du chaos, suivant la tradition de Kouti (Cutha) (1), est donné comme la copie d'une tablette écrite par un roi des générations mythiques, qui l'aurait enterrée dans les fondations du fameux temple de Nergal. Ce monarque fabuleux est censé terminer son récit en ces termes : « O toi, roi, vice-roi, prince, ou qui que tu sois, — que la divinité appellera et qui gouverneras le royaume, — qui rebâtiras ce temple, j'écris ceci pour toi ; — dans la ville de Kouti, dans les fondations du temple du dieu qui se manifeste dans la vaillance, — du sanctuaire de Nergal, je laisse ceci pour toi. — Vois cette tablette et — écoute les paroles de cette tablette ; — n'y sois pas rebelle, n'y manque point, — ne prends pas de crainte, ne t'en détourne pas ; — alors tes fondements seront stables, — tu seras glorieux dans tes œuvres, — tes forteresses seront puissantes, — — tes canaux pleins d'eau, — tes trésors, ton blé, ton argent, — tes meubles, tes provisions — et tes

(1) G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 102-106

instruments seront multipliés. » Un des livres de la collection augurale, dont nous avons le catalogue dans une des tablettes de la bibliothèque palatine de Ninive, commençait par les mots : « Au milieu de la ville, des tablettes d'argile ont été placées en lieu sûr (1), » et c'est ainsi qu'il est désigné sur le catalogue.

Cependant les Égyptiens admettaient une destruction des hommes primitifs par les dieux, à cause de leur rébellion et de leurs péchés. Cet événement était raconté dans un chapitre des livres sacrés de Tahout, des fameux Livres Hermétiques du sacerdoce égyptien, lequel a été gravé sur les parois d'une des salles les plus reculées de l'hypogée funéraire du roi Séti I[er], à Thèbes. Le texte en a été publié et traduit par M. Édouard Naville (2).

La scène se passe à la fin du règne du dieu Râ, le premier règne terrestre suivant le système des prêtres de Thèbes, le second suivant le système des prêtres de Memphis, suivis par Manéthon, qui plaçaient à l'origine des choses le règne de Phta'h avant celui de Râ. Irrité de l'impiété et des crimes des hommes qu'il a produits, le dieu rassemble les autres dieux pour tenir conseil avec eux, dans le plus grand secret, « afin que les hommes ne le voient point et que leur cœur ne s'effraie point. »

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 52, 3, recto, l. 36 : *ina lib ali duppi libitti izzazu.*

(2) *La destruction des hommes par les dieux*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 1-19.

« Dit par Râ à Noun (1) : « Toi, l'aîné des dieux,
« de qui je suis né, et vous, dieux antiques, voici
« les hommes qui sont nés de moi-même ; ils pro-
« noncent des paroles contre moi ; dites-moi ce que
« vous ferez à ce propos ; voici, j'ai attendu et je ne
« les ai point tués avant d'avoir entendu vos pa-
« roles. »

« Dit par la majesté de Noun : « Mon fils Râ, dieu
« plus grand que celui qui l'a fait et qui l'a créé, je
« demeure en grande crainte devant toi ; que toi-
« même délibères en toi-même. »

« Dit par la majesté de Râ : « Voici, ils s'enfuient
« dans le pays, et leurs cœurs sont effrayés.... »

« Dit par les dieux : « Que ta face le permette, et
« qu'on frappe ces hommes qui trament des choses
« mauvaises, tes ennemis, et que personne [ne sub-
« siste parmi eux.] »

Une déesse, dont malheureusement le nom a disparu, mais qui paraît être Tefnout, identifiée à Hat'hor et à Sekhet, est alors envoyée pour accomplir la sentence de destruction. « Cette déesse partit, et elle tua les hommes sur la terre. — Dit par la majesté de ce dieu : « Viens en paix, Hat'hor, tu as « fait [ce qui t'était ordonné]. » — Dit par cette déesse : « Tu es vivant, car j'ai été plus forte que « les hommes, et mon cœur est content. » — Dit par la majesté de Râ : « Je suis vivant, car je domi- « nerai sur eux [et j'achèverai] leur ruine. » — Et

(1) Personnification de l'Abîme primordial.

voici que Sekhet, pendant plusieurs nuits, foula aux pieds leur sang jusqu'à la ville de Hâ-khnen-sou (Héracléopolis). »

Mais le massacre achevé, la colère de Râ s'apaise ; il commence à se repentir de ce qu'il a fait. Un grand sacrifice expiatoire achève de le calmer. On recueille des fruits dans toute l'Égypte, on les broie et on les mêle au sang des hommes, dont on remplit 7,000 cruches, que l'on présente devant le dieu.

« Voici que la majesté de Râ, le roi de la Haute et de la Basse-Égypte, vint avec les dieux en trois jours de navigation, pour voir ces vases de boisson, après qu'il eut ordonné à la déesse de tuer les hommes. — Dit par la majesté de Râ : « C'est bien, « cela ; je vais protéger les hommes à cause de « cela. » Dit par Râ : « J'élève ma main à ce sujet, « pour jurer que je ne tuerai plus les hommes. »

« La majesté de Râ, le roi de la Haute et de la Basse-Égypte, ordonna au milieu de la nuit de verser le liquide des vases, et les champs furent complètement remplis d'eau, par la volonté de ce dieu. La déesse arriva au matin et trouva les champs pleins d'eau ; son visage en fut joyeux, et elle but en abondance, et elle s'en alla rassasiée. Elle n'aperçut plus d'hommes.

« Dit par la majesté de Râ à cette déesse : « Viens « en paix, gracieuse déesse. » — Et il fit naître les jeunes prêtresses d'Amou (le nome Libyque). — Dit par la majesté de Râ à la déesse : « On lui fera des

« libations à chacune des fêtes de la nouvelle année, « sous l'intendance de mes prêtresses. » — De là vient que des libations sont faites sous l'intendance des prêtresses de Hat'hor par tous les hommes depuis les jours anciens. »

Cependant quelques hommes ont échappé à la destruction qui avait été ordonnée par Râ ; ils renouvellent la population de la surface terrestre. Pour le dieu solaire qui règne sur le monde, il se sent vieux, malade, fatigué ; il en a assez de vivre au milieu des hommes, qu'il regrette de ne pas avoir complètement anéantis, mais qu'il a juré d'épargner désormais.

« Dit par la majesté de Râ : « Il y a une douleur « cuisante qui me tourmente ; qu'est-ce donc qui me « fait mal? » Dit par la majesté de Râ : « Je suis « vivant, mais mon cœur est lassé d'être avec eux « (les hommes), et je ne les ai nullement détruits. « Ce n'est pas là une destruction que j'aie faite moi- « même. »

« Dit par les dieux qui l'accompagnent : « Arrière « avec ta lassitude, tu as obtenu tout ce que tu dé- « sirais. »

Le dieu Râ se décide pourtant à accepter le secours des hommes de la nouvelle humanité, qui s'offrent à lui pour combattre ses ennemis et livrent une grande bataille, d'où ils sortent vainqueurs. Mais malgré ce succès, le dieu, dégoûté de la vie terrestre, se résout à la quitter pour toujours et se fait porter au ciel par la déesse Nout, qui prend la forme d'une vache. Là il crée un lieu de délices, les champs

d'Aalou, l'Élysée de la mythologie égyptienne, qu'il peuple d'étoiles. Entrant dans le repos, il attribue aux différents dieux le gouvernement des différentes parties du monde. Schou, qui va lui succéder comme roi, administrera les choses célestes avec Nout; Seb et Noun reçoivent la garde des êtres de la terre et de l'eau. Enfin Râ, souverain descendu volontairement du pouvoir par une véritable abdication, s'en va faire sa demeure avec Tahout, son fils préféré, auquel il a donné l'intendance du monde inférieur.

Tel est cet étrange récit, « dans lequel, a très-bien dit M. Naville, au milieu d'inventions fantastiques et souvent puériles, nous trouvons cependant les deux termes de l'existence telle que la comprenaient les anciens Égyptiens. Râ commence par la terre, et, passant par le ciel, s'arrête dans la région de la profondeur, l'Ament, dans laquelle il paraît vouloir séjourner. C'est donc une représentation symbolique et religieuse de la vie, qui, pour chaque Égyptien, et surtout pour un roi conquérant, devait commencer et finir comme le soleil. Voilà ce qui explique que ce chapitre ait pu être inscrit dans un tombeau. »

C'est donc la dernière partie du récit, que nous nous sommes borné à analyser très-brièvement, l'histoire de l'abdication de Râ et de sa retraite, d'abord dans le ciel, puis dans l'Ament, symbole de la mort, qui doit être suivie d'une résurrection, comme le soleil ressortira des ténèbres ; c'est cette conclusion du récit qui en faisait tout l'intérêt dans la conception

d'enseignement religieux sur la vie future, qui se déroulait dans la décoration des parois intérieures du tombeau de Séti Ier. Pour nous, au contraire, dans l'étude que nous poursuivons ici, l'importance du morceau réside dans l'épisode qui en forme le début, dans cette destruction des premiers hommes par les dieux, dont on n'a jusqu'à présent trouvé la mention nulle part ailleurs. Bien que le moyen de destruction employé par Râ contre les hommes soit tout différent, bien qu'il ne procède pas par une submersion, mais par un massacre, dont la déesse Tefnout ou Sekhet, à tête de lionne, la forme terrible de Ha-t'hor, est l'exécutrice, ce récit offre par tous les autres côtés une analogie assez frappante avec celui du déluge mosaïque ou chaldéen pour qu'il soit difficile de ne pas l'en rapprocher, de ne pas y voir la forme spéciale, et très-individuelle, que la même tradition avait revêtue en Égypte. Des deux côtés, en effet, nous avons la même corruption des hommes, qui excite le courroux divin; cette corruption, de part et d'autre, est châtiée par un anéantissement de l'humanité, décidé dans le ciel, anéantissement dont le mode seul diffère, mais auquel n'échappent, dans une forme et dans l'autre de la tradition, qu'un très-petit nombre d'individus, destinés à devenir la souche d'une humanité nouvelle. Enfin, la destruction des hommes accomplie, un sacrifice expiatoire achève de calmer le courroux céleste, et un pacte solennel est conclu entre la divinité et la nouvelle race des hommes, qu'elle fait serment de ne plus anéantir. La

concordance de tous ces traits essentiels me paraît primer ici la divergence au sujet de la manière dont la première humanité créée a été détruite. Et il faut encore observer ici la singulière parenté du rôle et du caractère que le narrateur égyptien prête à Râ, avec le rôle et le caractère que l'épopée d'Ourouk assigne au dieu Bel, dans le déluge de 'Hasisatra. « Les Égyptiens, dit M. l'abbé Vigouroux (1), avaient conservé la mémoire de la destruction des hommes ; mais comme l'inondation était pour eux la richesse et la vie, ils altérèrent la tradition primitive : le genre humain, au lieu de périr dans l'eau, fut exterminé d'une autre manière, et l'inondation, ce bienfait de la vallée du Nil, devint à leurs yeux la marque que la colère de Râ était apaisée. »

« C'est un fait très-digne de remarque, a dit M. Maury (2), de rencontrer en Amérique des traditions relatives au déluge infiniment plus rapprochées de celle de la Bible et de la religion chaldéenne que chez aucun peuple de l'ancien monde. On conçoit difficilement que les émigrations qui eurent lieu très-certainement de l'Asie dans l'Amérique septentrionale par les îles Kouriles et Aléoutiennes, et qui s'accomplissent encore de nos jours, aient apporté de semblables souvenirs, puisqu'on n'en trouve aucune trace chez les populations mongoles ou sibériennes (3), qui furent celles qui se mêlèrent aux races

(1) *La Bible et les découvertes modernes,* 2e édit., t. I, p. 219.

(2) Article *Déluge* dans l'*Encyclopédie nouvelle.*

(3) Cependant le déluge tient une place importante dans les tra-

autochthones du Nouveau-Monde.... Sans doute, certaines nations américaines, les Mexicains et les Pé-

ditions cosmogoniques, d'un caractère franchement original, que Réguly a recueillies chez les Vogouls : voy. Lucien Adam, dans la *Revue de philologie et d'ethnographie*, t. I, p. 12 et suiv. Voici comment l'événement y est raconté :

« Après sept ans de sécheresse, la grande femme dit au grand homme : « Il a plu ailleurs; comment nous sauverons-nous? Les « autres géants se sont réunis dans un bourg pour y tenir conseil. « Qu'allons-nous faire? »

« Le grand homme répondit : « Coupons par le milieu un peu-« plier, creux et faisons deux bateaux. Nous tresserons ensuite avec « des racines de saule une corde longue de 500 brasses. Nous en-« fouirons l'une de ses extrémités dans la terre, et nous attacherons « l'autre à l'avant de nos bateaux. Que l'homme ayant des enfants « monte dans le bateau avec les siens, et que l'on place au-dessus « d'eux une couverture faite de peaux de bœufs; qu'on prépare des « vivres pour sept jours et sept nuits, et qu'on les place sous la « couverture. Enfin, disposons dans chaque bateau des pots garnis « de beurre liquide. »

« Après avoir ainsi assuré leur propre salut, les deux géants parcoururent les bourgades, pressant les habitants de construire des bateaux et de tresser des cordes. Plusieurs ne savaient comment s'y prendre; à ceux-ci, les géants donnèrent les instructions nécessaires. D'autres préférèrent chercher un lieu où ils pussent se mettre en sûreté; mais ils cherchèrent vainement, et le grand homme à qui ils s'adressèrent, parce qu'il était leur ancien, déclara ne pas connaître un lieu de refuge assez vaste pour que le peuple y pût tenir. « Voici, ajouta-t-il, que nous allons être atteints par l'eau « sainte, car déjà depuis deux jours on entend le bruissement de « ses flots. Entrons sans retard dans les bateaux. »

« La terre fut bientôt submergée. Ceux qui n'avaient pas construit de bateaux périrent dans l'eau chaude. Il en fut de même des propriétaires de bateaux dont la corde était trop courte, ainsi que de ceux qui ne s'étaient pas munis de beurre liquide pour faciliter le jeu de la corde contre les parois du bateau.

« L'eau commença à baisser le septième jour, et bientôt les survivants prirent pied sur les parties du sol mises à découvert. Mais, hélas! il n'y avait plus sur la surface de la terre ni arbres, ni plantes; les animaux avaient péri; les poissons même avaient disparu. Sur

ruviens, avaient atteint, au moment de la conquête espagnole, un état social fort avancé; mais cette civilisation porte un caractère qui lui est propre, et elle paraît s'être développée sur le sol où elle florissait. Plusieurs inventions très-simples, telles que la pesée par exemple (1), étaient inconnues à ces peuples, et cette circonstance nous montre que ce n'était pas de l'Inde ou du Japon qu'ils tenaient leurs connaissances. Les tentatives que l'on a faites pour retrouver en Asie, dans la société bouddhique, les origines de la civilisation mexicaine, n'ont pu amener encore à un fait suffisamment concluant. D'ailleurs le Bouddhisme eût-il, ce qui nous paraît douteux, pénétré en Amérique, il n'eût pu y apporter un mythe qu'on ne rencontre pas dans ses livres (2). La cause de ces ressemblances des traditions diluviennes des indigènes du Nouveau-Monde avec celle de la Bible demeure donc un fait inexpliqué. » Je me plais à citer ces paroles d'un homme dont l'éru-

le point de mourir de faim, les hommes supplièrent le grand dieu Numi-târom de créer à nouveau des poissons, des animaux, des arbres et des plantes. Et leur prière fut exaucée. »

On signale aussi un récit diluvien chez les Eulets ou Kalmouks, où il semble avoir pénétré avec le Bouddhisme : Malte-Brun, *Précis de géographie*, livre CXXXVII.

(1) Ajoutons-y l'usage d'une lumière artificielle quelconque pour s'éclairer dans la nuit.

(2) Il faut pourtant remarquer que les missionnaires bouddhistes paraissent avoir introduit en Chine la tradition diluvienne de l'Inde. Gutzlaff (*On Buddhism in China*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1re sér., t. XVI, p. 79) affirme en avoir vu l'épisode principal représenté dans une très-belle peinture d'un temple de la déesse Kouan-yin.

dition est immense, précisément parce qu'il n'appartient pas aux écrivains catholiques et que, par conséquent, il ne saurait être suspect de se laisser aller dans son jugement à une opinion préconçue. D'autres, d'ailleurs, non moins rationalistes que lui, ont signalé de même cette parenté des traditions américaines, au sujet du déluge, avec celles de la Bible et des Chaldéens (1).

Les plus importantes de ces légendes diluviennes de l'Amérique sont celles du Mexique, parce qu'elles paraissent avoir eu une forme définitivement fixée, en peintures symboliques et mnémoniques, avant tout contact des indigènes avec les Européens. D'après ces documents, le Nôa'h du cataclysme mexicain serait Coxcox, appelé par certaines populations Teocipactli ou Tezpi. Il se serait sauvé, conjointement avec sa femme Xochiquetzal, dans une barque ou, suivant d'autres traditions, sur un radeau de bois de cyprès chauve (*cupressus disticha*). Des peintures retraçant le déluge de Coxcox ont été retrouvées chez les Aztèques, les Miztèques, les Zapotèques, les Tlascaltèques et les Méchoacanèses. La tradition de ces derniers, en particulier, offrirait une conformité plus frappante encore que chez les autres avec les récits de la *Genèse* et des sources chaldéennes. Il y serait dit que Tezpi s'embarqua dans un vaisseau spacieux

(1) Kanne, *Biblische Untersuchungen*, t. I, p. 48 et suiv.; Pustkuchen, *Urgeschichte*, t. I, p. 287 et suiv.; Rosenmüller, *Altes und neues Morgenland*, t. I, p. 33 et suiv.; Knobel, *Die Genesis*, 2e édit., p. 76.

avec sa femme, ses enfants, plusieurs animaux et des graines dont la conservation était nécessaire à la subsistance du genre humain. Lorsque le grand dieu Tezcatlipoca ordonna que les eaux se retirassent, Tezpi fit sortir de la barque un vautour. L'oiseau, qui se nourrit de chair morte, ne revint pas à cause du grand nombre de cadavres dont était jonchée la terre récemment desséchée. Tezpi envoya d'autres oiseaux, parmi lesquels le colibri seul revint, en tenant dans son bec un rameau de feuilles. Alors Tezpi, voyant que le sol commençait à se couvrir d'une verdure nouvelle, quitta son navire sur la montagne de Colhuacan (1).

Le plus précieux document pour la connaissance du système cosmogonique des Mexicains est celui que l'on désigne sous le nom de *Codex Vaticanus,* d'après la Bibliothèque du Vatican, où il est conservé. Ce sont quatre tableaux symboliques, résumant les quatre âges du monde qui ont précédé l'âge actuel. Ils ont été copiés à Cholula d'après un manuscrit antérieur à la conquête et accompagnés d'un commentaire explicatif par Pedro de los Rios, religieux dominicain, qui en 1566, moins de cinquante ans après l'arrivée de Cortez, s'adonna à la recherche des traditions indigènes comme étude nécessaire à ses travaux de missionnaire.

(1) A. de Humboldt, *Vues des Cordilières et monuments des peuples indigènes de l'Amérique,* t. II, p. 177 et suiv.; Clavigero, *Storia antica del Messico,* t. III, p. 151; Mac-Culloch, *Researches philosophical and antiquarian concerning the aborigenal history of America,* p. 263.

Le premier âge y est marqué du chiffre 13 × 400 + 6 ou 5206, qu'Alexandre de Humboldt entend comme donnant le nombre d'années de la période et l'abbé Brasseur de Bourbourg comme la date de son commencement, d'après une ère proleptique, qui remonterait dans le temps, à partir de l'époque d'exécution du manuscrit. Cet âge est appelé *Tlatonatiuh*, « soleil de terre. » C'est celui des géants ou Quinamés, premiers habitants de l'Anahuac, qui finissent par être détruits par une famine.

Le chiffre du second âge est 12 × 400 + 4 ou 4804, son nom *Tlëtonatiuh*, « soleil de feu. » Il se termine par la descente sur la terre de Xiuhteuctli, le dieu de l'élément igné. Les hommes sont tous transformés en oiseaux et n'échappent qu'ainsi à l'incendie. Toutefois un couple humain trouve asile dans une caverne et repeuple l'univers après cette destruction.

Pour le troisième âge, *Ehécatonatiuh*, « soleil de vent, » son chiffre est 10 × 400 + 10 ou 4010. La catastrophe qui le termine est un ouragan terrible suscité par Quetzalcohuatl, le dieu de l'air. A de rares exceptions près, les hommes, au milieu de cet ouragan, sont métamorphosés en singes.

Vient ensuite, comme quatrième âge, celui qu'on appelle *Atonatiuh*, « soleil d'eau, » dont le chiffre est 10 × 400 + 8 ou 4008. Il se termine par une grande inondation, un véritable déluge. Tous les hommes sont changés en poissons, sauf un individu et sa femme, qui se sauvent dans un bateau fait du

tronc d'un cyprès chauve. Le tableau figuratif représente Matlalcuéyé, déesse des eaux et compagne de Tlaloc, le dieu de la pluie, s'élançant vers la terre. Coxcox et Xochiquetzal, les deux êtres humains préservés du désastre, apparaissent assis sur un tronc d'arbre et flottant au milieu des eaux (1). Ce déluge est représenté comme le dernier cataclysme qui ait bouleversé la face de la terre.

Tout ceci paraît des plus sérieux et un esprit de l'ordre de celui d'Alexandre de Humboldt n'a pas hésité à y reconnaître une très-haute valeur. Cependant M. Girard de Rialle écrivait tout dernièrement (2) :

« Le mythe du déluge a été signalé dans bien des pays en Amérique, et les auteurs chrétiens n'ont pas manqué d'y voir un souvenir de la tradition biblique; ils ont même découvert, à propos de la pyramide de Cholula, les traces de l'histoire de la Tour de Babel (3). Nous ne perdrons pas notre temps à démontrer comment d'un dieu-poisson, Coxcox chez les Chichimèques, Teocipactli chez les Aztèques, et d'une déesse des fleurs, Xochiquetzal, on a pu faire les figures mexicaines de Noé et de sa femme, en y joignant l'histoire de l'arche et de la colombe. Il suffira de faire remarquer que toutes ces légendes, d'aspect biblique, n'ont été recueillies et publiées qu'à une

(1) A. de Humboldt, *Vues des Cordilières*, t. I, p. 114; H. de Charencey, *Chronologie des âges ou soleils, d'après la mythologie mexicaine*, p. 22-31.

(2) *La mythologie comparée*, t. I, p. 352 et suiv.

(3) Nous reviendrons sur cette question dans notre chapitre XIV.

époque relativement récente (1); les premiers chroniqueurs, déjà si sujets à caution, malgré leur honnête naïveté, tels que Sahagun, Mendieta, Olmos, etc., les écrivains hispano-indigènes comme le Tezcucan Ixtlixochit et le Tlascaltèque Camargo, ne soufflent mot de récits qu'ils n'auraient manqué de mettre en lumière, s'ils avaient existé de leur temps. Enfin, on trouvera dans l'ouvrage de M. Bancroft (2) une critique de ces légendes due à don José Fernando Ramirez, conservateur du Musée national de Mexico, qui démontre avec une incontestable autorité que tous ces contes sont nés d'interprétations trop promptes ou tendentieuses d'anciennes peintures mexicaines qui ne représentent, selon lui, que des épisodes de la migration des Aztèques autour des lacs du centre du plateau de l'Anahuac. »

J'ai grand peur qu'ici la disposition *tendentieuse* (puisqu'on se sert de ce vilain mot, qui n'est pas français) ne soit pas du côté des écrivains que l'on croit pulvériser en leur appliquant l'épithète de « chrétiens, » qui, soit dit en passant, aurait lieu de surprendre quelques-uns d'entre eux. Et cette disposition, quand elle a pour objectif d'attaquer la Bible à tout prix, est aussi bien antiscientifique que celle qui prend des arguments de toute main pour défendre sans critique les Livres Saints (3). Sans doute,

(1) Publiées, oui; recueillies, non. La date de Pedro de los Rios suffit à réfuter cet argument.

(2) *The native races of the Pacific states*, t. III, p. 68 et suiv.

(3) En critiquant un peu vivement un passage du livre de M. Gi-

le rôle de Xochiquetzal ou Macuilxochiquetzal, comme déesse de la pluie fécondante et de la végétation, identique à Chalchihuitlicué ou Matlalcuéyé, est un fait bien connu, plus certain même que le caractère de dieu-poisson de Coxcox ou Teocipactli. Mais la transformation des dieux en héros est un fait qui se produit très-habituellement dans tous les polythéismes, qui est même plus fréquent qu'ailleurs avec la sorte d'évhémérisme inconscient dont les peuples enfants ne se dégagent jamais. Il n'y a donc là rien qui vienne démentir que ces deux personnages divins, en tant qu'envisagés comme héros, aient pu être pris comme les deux survivants du déluge, les ancêtres de la nouvelle humanité. Quant à la théorie de don José Fernando Ramirez pour les tableaux symboliques où l'on a cru voir l'expression figurée de la tradition diluvienne, elle est très-ingénieuse et présentée avec beaucoup de science, mais on ne saurait la tenir pour aussi absolument démontrée que le prétend M. Girard de Rialle. A la supposer même incontestable, elle n'aurait pour résultat que d'écarter de la question quelques-uns des documents qu'on y a fait intervenir, de même qu'il est possible qu'en rapportant les récits indigènes on ait un peu forcé, sans s'en rendre bien compte, certains traits que ceux qui recueillaient ces récits étaient naturellement amenés à rapprocher de ceux de la *Genèse*, comme

rard de Rialle, je n'en rends pas moins justice au mérite de ce livre, très-érudit, rempli de faits curieux fort bien résumés, et auquel j'ai dû beaucoup pour la rédaction de ce chapitre.

l'envoi des oiseaux de Tezpi. Mais l'existence même de la tradition diluvienne chez les différentes nations du Mexique n'en est pas ébranlée, car elle repose sur un ensemble de témoignages certains, qui confirment de la manière la plus puissante l'interprétation jusqu'ici donnée du *Codex Vaticanus*.

Le précieux ouvrage, rédigé par un indigène depuis la conquête espagnole, en langue aztèque et en lettres latines, que l'abbé Brasseur de Bourbourg a appelé *Codex Chimalpopoca,* et dont il a donné l'analyse et la traduction partielle dans le tome I[er] de son *Histoire des nations civilisées du Mexique,* contient dans sa troisième partie une histoire des Soleils ou des âges successifs de l'existence du monde. Chacun y reçoit son nom de la manière dont l'humanité est détruite, quand cet âge se termine. Le premier est donc l'âge des jaguars, qui dévorent les géants primitifs (1); le second est l'âge du vent, et c'est à sa fin que « les hommes se perdirent, enlevés qu'ils furent par le vent; et ils se transformèrent en singes. Les maisons, les bois, tout fut enlevé par le vent. » Vient après l'âge du feu, dont le soleil est appelé Tlalocan-Teuctli, « Seigneur des régions inférieures, » épithète habituelle de Mictlanteuctli, le Pluton mexicain, ce qui semble indiquer la conception d'un âge d'activité volcanique toute particulière. L'humanité, à la fin de cette époque, est détruite par une pluie de

(1) Par une singulière altération du texte, il y est dit que les jaguars « furent dévorés, » au lieu de dire qu' « ils dévorèrent. »

feu, et ceux qui ne sont pas brûlés n'échappent qu'en étant transformés en oiseaux. Enfin le quatrième âge est celui de l'eau, qui précède immédiatement l'époque actuelle et se termine par le déluge.

Voici le récit textuel du cataclysme, d'après la traduction de l'abbé Brasseur, qui passe pour exacte parmi les américanistes :

« Celui-ci est le soleil appelé *Nahui-atl,* « 4 eau » (1). Or l'eau fut tranquille pendant quarante ans, plus douze, et l'on vivait pour la troisième et la quatrième fois. Lorsqu'arriva le soleil *Nahui-atl,* il s'était passé quatre cents ans, plus deux siècles, plus soixante et seize ans. Alors tous les hommes furent perdus et noyés, et se trouvèrent changés en poissons. Le ciel se rapprocha de l'eau. En un seul jour, tout se perdit, et le jour *nahui-xochitl,* « 4 fleur, » consuma toute notre chair.

« Et cette année était celle de *cé-calli,* « 1 maison (2), » et le jour *mahui-atl* tout fut perdu. Les montagnes même s'abîmèrent sous l'eau. Et l'eau demeura tranquille pendant cinquante-deux printemps.

« Or, sur la fin de l'année, le dieu Titlacahuan avait prévenu Nata et son épouse Néna, disant : « Ne faites plus de vin d'agave, mais mettez-vous à « creuser un grand cyprès chauve, et vous y entre-

(1) D'après la désignation du jour de l'année où le cataclysme final était censé s'être accompli.

(2) Cette désignation d'année rentre dans le système des cycles mexicains, comprenant un certain nombre de groupes d'années, caractérisé chacun par le nom d'un objet ou d'un animal.

« rez, lorsqu'au mois tozontli l'eau se rapprochera « du ciel. »

« Alors ils y entrèrent, et lorsque le dieu en eut fermé la porte, il dit : « Tu ne mangeras qu'une « seule gerbe de maïs, et ta femme une aussi. »

« Mais, dès qu'ils eurent fini, ils sortirent de là; et l'eau demeurait tranquille, car le bois ne remuait plus, et en l'ouvrant ils commencèrent à voir les poissons.

« Alors ils allumèrent du feu, en frottant des morceaux de bois, et ils firent rôtir des poissons. Les dieux Citlalliuicué et Citlallatonac, regardant aussitôt en bas, dirent : « Seigneur divin, quel est ce feu « que l'on fait là? Pourquoi enfume-t-on ainsi le « ciel? »

« Aussitôt Titlacahuan-Tezcatlipoca descendit. Il se mit à gronder, disant : « Qui a fait ici ce feu? » Et saisissant les poissons, il leur façonna les fesses, leur arrangea la tête, et ils furent transformés en chiens (*chichime*). »

Ce dernier trait est une satire à l'adresse des Chichimèques ou « barbares du Nord, » fondateurs du royaume de Tezcuco. Elle assure le caractère bien nettement indigène du récit et écarte l'idée d'une imitation biblique, que l'on aurait pu soupçonner d'après la date de la rédaction (1).

L'histoire manuscrite écrite en espagnol par Motolinia, qui appartenait encore aux générations des con-

(1) Voy. du reste, sur tout ce récit, H. de Charencey, *Chronologie des âges ou soleils*, p. 8-18.

quistadores, n'est jusqu'à présent connue que par les extraits que l'abbé Brasseur de Bourbourg en a donnés dans ses *Recherches sur les ruines de Palenqué,* ouvrage qui contient des documents très-utiles, bien que déjà pénétré des rêveries qui égarèrent si étrangement sur la fin de sa carrière le savant pionnier des antiquités américaines. Là encore nous retrouvons la théorie des quatre soleils ou des quatre âges, présentés exactement dans le même ordre que par l'auteur du *Codex Chimalpopoca* (1).

Le premier est appelé « âge de Tezcatlipoca, » parce que ce dieu aurait ajouté alors une moitié au soleil qui n'éclairait qu'à demi ou se serait « fait soleil à sa place. » C'est l'âge où vivaient les Quinamés ou géants, qu'une famine extermina presque tous. A la suite de ce dernier événement, Quetzalcohuatl, le dieu de l'air, s'étant armé d'un grand bâton, en frappa Tezcatlipoca, le jeta dans l'eau et, à son tour, « se fit soleil à sa place. » Le dieu déchu, s'étant transformé en jaguar, alla dévorer ceux des Quinamés qui avaient échappé à la famine. Les données du *Codex Vaticanus* et du *Codex Chimalpopoca,* sur la catastrophe qui mit fin au premier âge du monde, se trouvent ainsi conciliées par ce troisième récit.

Motolinia fait ensuite du second et du troisième âge ceux du vent et du feu, terminés par les destructions que nous connaissons déjà. Le quatrième est celui du « soleil de l'eau, » placé sous le patro-

(1) Sur le système suivi par Motolinia, voy. H. de Charencey, même dissertation, p. 18-22.

nage de la déesse Chalchihuitlicué. Le déluge des eaux y met fin, et après ce cataclysme, le dernier de tous, on entre dans l'âge actuel (1).

Venons maintenant aux données de l'*Histoire des Chichimèques* de don Fernando d'Alva Ixtlilxochitl, descendant des anciens rois païens de Tezcuco, dont nous avons vu tout à l'heure invoquer le prétendu silence contre l'authenticité de la tradition diluvienne du Mexique. Dans le chapitre 1er de son 1er livre (2), Ixtlilxochitl raconte l'histoire des âges cosmiques d'après les traditions de sa cité natale. Il n'en admet que quatre en tout, y compris la période actuelle. Pour lui, le premier de tous est l'*atonatiuh* ou « soleil des eaux, » qui commence avec la création et se termine par un déluge universel. Vient ensuite le *tlachitonatiuh* ou « soleil de terre, » deuxième âge, où vivaient les géants nommés Quinametzin-Tzocuilhioximé, descendus des rares survivants de la première époque. Un tremblement de terre formidable, qui fait écrouler les montagnes et détruit la plupart des habitants de la terre, met fin à cet âge. C'est dans le troisième âge, *éhécatonatiuh*, « soleil de vent, » que les Olmèques et les Xicalanques viennent

(1) Motolinia est si peu préoccupé de trouver une assimilation entre le déluge biblique et le déluge mexicain, qu'il met ce dernier à l'an 68 avant l'ère chrétienne, en vertu de calculs cycliques indigènes où l'on n'avait su s'élever qu'à de faibles nombres au-delà de l'époque où l'histoire positive commençait pour les habitants de l'Anahuac.

(2) Ternaux Compans, *Voyages, relations et mémoires sur l'Amérique*, t. XII, p. 1 et suiv.

de l'Orient s'établir dans le Sud du Mexique. Asservis d'abord par les restes des Quinamés, ils finissent par les massacrer. Quetzalcohualt apparaît ensuite comme réformateur religieux, mais n'est pas écouté des hommes, dont l'indocilité est châtiée par l'épouvantable ouragan dans lequel ceux qui ne périssent pas deviennent des singes (1). Après cette nouvelle

(1) Il y a une curieuse ressemblance entre le récit, ainsi présenté, et l'histoire de la destruction miraculeuse du peuple mythique de 'Âd, dans les légendes arabes.

« L'arrogance et l'impiété des 'Adites étaient parvenues au dernier degré ; Dieu suscita parmi eux un prophète nommé 'Hoûd, qui parut sous le règne d'un certain Khouldjân. Pendant cinquante années que dura sa mission, 'Hoûd appela en vain ses frères à la connaissance d'un dieu unique. Alors une horrible sécheresse affligea le pays. Les 'Adites envoyèrent trois d'entre eux à la vallée de la Mecque, qui était dès cette époque un lieu révéré, pour offrir des sacrifices et demander la pluie du ciel.

« Des Amâliqa, alliés par le sang aux 'Adites, habitaient dans cette vallée. Ils accueillirent comme des parents ces envoyés, dont l'un conduisit des victimes sur le sommet d'une montagne, et les immola. Trois nuages parurent aussitôt au-dessus de sa tête, et une voix céleste lui cria : « Choisis pour ta nation celui que tu vou« dras. » Il choisit le plus gros et le plus noir, pensant qu'il était chargé de pluie. Le nuage partit à l'instant et se dirigea vers la contrée des 'Adites. De son sein sortit un ouragan terrible qui les fit tous périr, à l'exception du petit nombre de ceux qui avaient cédé aux conseils de 'Hoûd et renoncé à l'idolâtrie. Des trois envoyés, celui qui avait fait le sacrifice fut également frappé de mort ; les deux autres furent épargnés parce qu'ils avaient cru à la parole de 'Hoûd. » (Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 15.)

« Nous envoyâmes contre les gens de 'Âd, dit Allah dans le Qôrân (LIV, 19 et 20; cf. LI, 41 et 42; LXIX, 6 et 7), un vent impétueux dans un jour néfaste, soufflant sans relâche. Et il enlevait les hommes comme des chicots de palmier arrachés avec violence. »

catastrophe s'ouvre l'âge actuel, le *tlatonatiuh* ou « soleil de feu, » ainsi nommé parce qu'il doit finir par une pluie de feu. On le voit donc, Ixtlilxochitl connaît parfaitement la tradition diluvienne, et s'il n'entre pas dans ses détails, il lui fait tenir une place importante dans son tableau des âges successifs du monde.

Force est de le reconnaître d'après les autorités que nous venons de passer en revue, la tradition diluvienne des différentes nations du Mexique est réelle et bien indigène ; ce n'est pas une invention des missionnaires, comme on cherche à l'insinuer. Tout au plus pourrait-on élever des doutes sur certains détails de quelques-unes de ses versions, et encore surtout en vertu d'idées préconçues, parce qu'on les trouverait trop précis et trop conformes à la *Genèse*. Mais pour la tradition fondamentale, elle est inattaquable, et elle se présente à nous intimement liée à une conception qui n'a pas été puisée dans la Bible, et dont M. Bancroft et M. Girard de Rialle (1) ne songent pas à contester la réalité, celle des quatre âges du monde (2). Cette conception offre avec celle des quatre âges ou yougas de l'Inde et celle des manvantaras, où alternent les destructions du monde et les renouvellements de l'humanité, une analogie singulière, qui a paru tout à fait significative à Hum-

(1) *La mythologie comparée*, t. I, p. 352.
(2) Voy. la dissertation de M. H. de Charencey, *Chronologie des âges ou soleils d'après la mythologie mexicaine*, Caen, 1878.

boldt (1), à Mac-Culloch (2) et à M. Maury (3). Elle est de telle nature qu'on est en droit de se demander si les Mexicains ont pu trouver de leur côté, et d'une manière tout à fait indépendante, une conception aussi exactement pareille à celle des Indiens, ou s'ils ont dû la recevoir de l'Inde par une voie plus ou moins directe. La tradition diluvienne et le système des quatre âges, dont cette tradition est inséparable au Mexique, nous placent donc en face du problème auquel on revient toujours forcément quand il s'agit des civilisations américaines, le problème de l'originalité plus ou moins absolue, plus ou moins spontanée, de ces civilisations, et des apports qu'elles ont pu recevoir de l'Asie, par des missionnaires bouddhistes ou d'autres, à une certaine époque. Dans l'état actuel des connaissances, il est aussi impossible de résoudre ce problème négativement qu'affirmativement, et toutes les tentatives que l'on fait aujourd'hui pour le pénétrer sont beaucoup trop prématurées, ne peuvent conduire à aucun résultat solide. Avant de chercher à savoir d'où pouvaient venir les civilisations américaines, il faut d'abord bien et complètement savoir ce qu'elles étaient ; avant d'aborder les ardus et obscurs problèmes des origines, il faut constituer une archéologie américaine sérieuse,

(1) *Vues des Cordilières,* t. I, p. 337; t. II, p. 118, 140 et 168.

(2) *Researches philosophical and antiquarian concerning the aboriginal history of America,* p. 262.

(3) Articles *Ages* et *Déluge* dans l'*Encyclopédie nouvelle.* Voy. encore G. D'Eichthal, *Revue archéologique,* nouv. sér., t. XI, p. 44 et 290.

sur les mêmes bases scientifiques et d'après les mêmes méthodes que les autres archéologies. Et c'est en ceci que M. J. G. Müller et M. Hubert Bancroft me semblent en grand progrès sur tous ceux qui les ont précédés dans ce champ d'études.

Pour le moment, on ne peut faire encore autre chose que de déterminer des faits, comme je viens d'essayer de le faire pour le récit du déluge, sans prétendre en tirer des conséquences hâtives et ambitieuses. Je n'écrirais donc plus aujourd'hui avec la même assurance qu'il y a huit ans : « Les récits diluviens du Mexique prouvent jusqu'à l'évidence que la tradition du déluge est une des plus vieilles de l'humanité, une tradition tellement primitive qu'elle est antérieure à la dispersion des familles humaines et aux premiers développements de la civilisation matérielle, et que la race rouge, qui fournit la population de l'Amérique, l'emporta avec elle du berceau commun de notre espèce dans ses nouvelles demeures, en même temps que les Sémites, les Chaldéens et les Aryas l'emportaient aussi chacun de leur côté (1). » En effet, cette tradition du déluge n'est peut-être pas, dans la réalité, aussi primitive chez les nations américaines. Nous pouvons affirmer qu'elle n'a pas été empruntée à la Bible, postérieurement à l'arrivée des Espagnols ; mais nous ne saurions affirmer avec la même assurance qu'elle ne soit pas, avec la croyance aux quatre âges du monde, le

(1) *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 283.

résultat d'une importation étrangère, d'époque antérieure, dont il serait actuellement impossible de préciser la date et le point de départ.

Quoi qu'il en soit, la doctrine des âges successifs et la destruction de l'humanité du premier de ces âges par un déluge se retrouvent dans le singulier livre du *Popol-vuh,* ce recueil des traditions mythologiques des indigènes du Guatemala, rédigé en lanque quiché postérieurement à la conquête par un adepte secret de l'ancienne religion, découvert, copié et traduit en espagnol au commencement du siècle dernier par le dominicain Francisco Ximenez, curé de Saint-Thomas de Chuila. Sa version espagnole a été publiée par M. Schelzer (1), le texte quiché, avec une traduction française, par l'abbé Brasseur de Bourbourg (2). On y lit qu'après la création, les dieux, ayant vu que les animaux n'étaient capables ni de parler ni de les adorer, voulurent former les hommes à leur propre image. Ils en façonnèrent d'abord en argile. Mais ces hommes étaient sans consistance; ils ne pouvaient tourner la tête; ils parlaient, mais ne comprenaient rien. Les dieux détruisirent alors

(1) R. P. F. Francisco Ximenez, *Las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala, traducidas de la lengua quiché al castellano para mas comodidad de los ministros del S. Evangelio*, Vienne, 1857.

(2) *Popol vuh. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine, avec les livres héroïques et historiques des Quichés. Ouvrage original des indigènes de Guatemala, texte quiché et traduction française en regard, accompagnée de notes philologiques et d'un commentaire sur la mythologie et les migrations des peuples anciens de l'Amérique*, Paris, 1861.

par un déluge leur œuvre imparfaite. S'y reprenant une deuxième fois, ils firent un homme de bois et une femme de résine. Ces créatures étaient bien supérieures aux précédentes; elles remuaient et vivaient, mais comme des animaux; elles parlaient, mais d'une façon inintelligible, et elles ne pensaient pas aux dieux. Alors Hourakan, « le cœur du ciel, » dieu de l'orage, fit pleuvoir sur la terre une résine enflammée, en même temps que le sol était secoué par un épouvantable tremblement de terre. Tous les hommes descendus du couple de bois et de résine périrent, à l'exception de quelques-uns, qui devinrent les singes des forêts. Enfin les dieux firent avec du maïs blanc et du maïs jaune quatre hommes parfaits : Balam-Quitzé, « le jaguar qui sourit, » Balam-agab, « le jaguar de la nuit, » Mahuentah, « le nom distingué, » et Iqi-Balam, « le jaguar de la lune. » Ils étaient grands et forts; ils voyaient tout et connaissaient tout, et ils remercièrent les dieux. Mais ceux-ci furent effrayés du succès définitif de leur œuvre et eurent peur pour leur suprématie; aussi jetèrent-ils un léger voile, comme un brouillard, sur la vue des quatre hommes, qui devint semblable à celle des hommes d'aujourd'hui. Pendant qu'ils dormaient, les dieux leur créèrent quatre épouses d'une grande beauté, et de trois de ces couples naquirent les Quichés, Iqi-Balam et sa femme Cakixaha n'ayant pas eu d'enfants. Avec cette série d'essais maladroits des dieux pour créer les hommes, ce à quoi ils ne réussissent qu'après avoir été deux fois obligés de

détruire leur œuvre imparfaite, nous voici bien loin du récit biblique, assez loin pour écarter tout soupçon d'influence des prédications des missionnaires chrétiens sur cette narration indigène guatemalienne, où nous retrouvons toujours la croyance qu'une première race d'hommes a été détruite dans le commencement des temps par une grande inondation.

Nous la constatons aussi au Nicaragua. Oviedo (1) rapporte que Pedrarias Davila, gouverneur de cette province, chargea en 1538 le P. Bobadilla, de l'ordre de Saint-Dominique, de faire une enquête sur l'état des âmes des Indiens, que ses prédécesseurs se vantaient d'avoir convertis en grand nombre au catholicisme, ce dont lui, Davila, doutait, non sans raison. Le religieux interrogea les indigènes, et Oviedo nous a transmis plusieurs dialogues de cette enquête, qui révèlent les croyances des habitants du Nicaragua, peu d'années après la conquête espagnole. Le suivant intéresse directement notre sujet (2) :

D. (Bobadilla). Qui a créé le ciel et la terre, les étoiles et la lune, l'homme et tout le reste?

R. (le Cacique Avogoaltegoan). Tamagastad et Cippatoval; l'un est un homme et l'autre une femme.

D. Qui a créé cet homme et cette femme?

R. Personne. Au contraire, tous les hommes et toutes les femmes descendent d'eux.

(1) *Historia general y natural de las Indias,* l. XLIII, chap. II et III.

(2) Voy. Girard de Rialle, *La mythologie comparée,* t. I, p. 282 et suiv.

D. Créèrent-ils les chrétiens?

R. Je ne sais pas; mais nous, les Indiens, nous descendons de Tamagastad et de Cippatoval.

D. Y a-t-il d'autres dieux plus grands qu'eux?

R. Non. Nous croyons que ce sont les plus grands.

. . . .

D. Ces dieux sont-ils de chair ou de bois, ou de toute autre substance?

R. Ils sont de chair; ils sont homme et femme, et de couleur brune comme nous, les Indiens. Ils se promenèrent sur la terre, vêtus comme nous, et ils mangeaient ce que mangent les Indiens.

D. Qui leur en donnait?

R. Tout leur appartient.

D. Où sont-ils maintenant?

R. Au ciel, selon ce que nous ont dit nos ancêtres.

D. Comment y montèrent-ils?

R. Je sais seulement que c'est leur demeure. J'ignore comment ils sont nés, car ils n'ont ni père ni mère.

D. Comment vivent-ils à présent?

R. Ils mangent ce que mangent les Indiens; car le maïs et tous les aliments proviennent de l'endroit où résident les *teotes* (les dieux).

D. Savez-vous, ou avez-vous entendu dire si, depuis que les *teotes* l'ont créé, le monde a été détruit?

R. Avant que la race actuelle n'existât, le monde fut détruit par l'eau, et tout devint la mer.

D. Comment cette homme et cette femme échappèrent-ils?

R. Ils étaient au ciel, car ils y demeuraient, et ensuite ils descendirent sur la terre et refirent toutes choses telles qu'elles existent maintenant, et nous sommes issus d'eux.

D. Vous dites que le monde fut détruit par l'eau. Quelques individus se sauvèrent-ils dans un canot ou de toute autre façon?

R. Non. Tout le monde fut noyé, suivant ce que me dirent mes ancêtres.

Le grand dieu Tamagastad, dont il est question dans ce dialogue, est manifestement le même que le Thomagata, esprit de feu, à la physionomie terrible, dont le culte précéda chez une portion des Muyscas, à Tunja et à Sogamosa, celui de Botchica (1). Ceci nous ramène donc aux traditions religieuses et cosmogoniques de la civilisation fort avancée du haut plateau du Cundinamarca; et nous sommes ainsi induits à reconnaître, dans la légende diluvienne de Botchica, un certain écho de la tradition si universellement répandue du déluge des premiers âges, associé au souvenir d'un événement local, d'un débordement extraordinaire de la Funzha (aujourd'hui Rio Bogota) dont les ancêtres des Muyscas avaient souffert dans les premiers temps de leur établissement dans la contrée. Il ne faut pas oublier, du reste, que

(1) Girard de Rialle, *La mythologie comparée,* t. I, p. 280 et suiv.

Botchica et sa méchante épouse Huythaca, celle qui produit l'inondation du Cundinamarca, ne sont autres que les personnifications du soleil et de la lune, aussi bien que le couple de Manco Capac et Mama Oello dans l'empire des Incas. « La lune au Pérou est douce et bonne, remarque avec raison M. Girard de Rialle (1) : elle aide son frère et époux dans son œuvre civilisatrice ; sur le plateau du Cundinamarca, au contraire, c'est une sorcière, une véritable divinité de la nuit et du mal, dignement représentée par la chouette lugubre. »

Quelques personnes ont cru retrouver la tradition diluvienne chez les Péruviens (2) ; mais la critique doit écarter cette donnée ; car elle résulte seulement d'une interprétation inintelligente et d'une altération du mythe de Viracocha ou Con, dieu des eaux, ou plus exactement personnification de l'élément humide (3), comme le montre la légende qui le dépeint comme dépourvu d'os et pourtant s'étendant au loin, abaissant les montagnes et comblant les vallées sur son passage (4). C'était le grand dieu des Aymaras, celui qui suivant eux avait créé le soleil et, sortant du lac Titicaca pour se manifester sur la terre, avait

(1) T. I, p. 277.

(2) Ulloa, *Mémoires sur la découverte de l'Amérique,* trad. Villebrune, t. II, p. 316 et suiv. ; Mac-Culloch, *Researches philosophical and antiquariam concerning the aborigenal history of America,* p. 398-401.

(3) Girard de Rialle, t. I, p. 41, 256 et suiv.

(4) Gomara, *La historia general de las Indias,* chap. XXII, édit. d'Anvers, 1544, fol. 159, recto.

réuni les premiers hommes à Tiahuanaco (1). Plus tard, la cosmogonie officielle des Incas lui avait fait subir une transformation evhémériste pour diminuer son importance religieuse; elle le représentait comme un des fils du Soleil venus sur la terre pour habiter au milieu des hommes et les civiliser, un frère cadet de Manco-Capac (2). Or, c'est précisément sous le gouvernement de Viracocha que le déluge est placé par les écrivains de date très-récente qui parlent de cet événement, dont le souvenir indigène est inconnu à l'Inca Garcilaso de La Vega, à Montesinos, à Balboa, à Gomara, au P. Oliva, en un mot à tous ceux dont le témoignage a une autorité sérieuse en ce qui touche aux choses du Pérou. Mac-Culloch cite bien Acosta (3) et Herrera (4), mais ces auteurs ne parlent aucunement d'un déluge ayant frappé l'humanité; ils disent seulement que Viracocha donna des lois aux premiers hommes au sortir d'une époque

(1) Greg. Garcia, *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (Valence, 1607; Madrid, 1729), l. v, chap. VII.

(2) Garcilaso de La Vega, *Primera parte de los Commentarios reales que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y govierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel imperio y su republica, antes que los Espanoles passaron a el* (Lisbonne, 1609; Madrid, 1723; réimprimé en tête de l'édition générale de 1800), l. I, chap. XVIII.

(3) *Historia natural y moral de las Indias; en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y govierno y guerras de los Indios;* nous avons consulté l'édition de Barcelone, 1591.

(4) *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra-firme del mar Oceano,* Madrid, 1601-1615; Madrid, 1726-1730.

primordiale, antérieure à la création de l'humanité, où tout avait été eau sur la surface terrestre (1).

De nombreuses légendes sur la grande inondation des premiers âges ont été aussi relevées chez les tribus américaines demeurées à l'état sauvage. Mais par leur nature même ces récits peuvent laisser une certaine place au doute. Ce ne sont pas les indigènes eux-mêmes qui les ont fixés par écrit; nous ne les connaissons que par des intermédiaires qui ont pu, de très-bonne foi, leur faire subir des altérations considérables en les rapportant, forcer presque inconsciemment leur ressemblance avec les données bibliques. D'ailleurs, ils n'ont été recueillis qu'à des époques tardives, quand les tribus avaient eu déjà des contacts prolongés avec les Européens et avaient vu vivre au milieu d'elles plus d'un aventurier qui avait pu faire pénétrer des éléments nouveaux dans leurs traditions. Ces récits ne devraient donc avoir qu'une bien faible valeur sans les faits, autrement positifs, que nous avons constatés au Mexique, au Guatemala et au Nicaragua, et qui prouvent l'existence de la tradition diluvienne chez les populations de l'Amérique avant l'arrivée des conquérants euro-

(1) Quand Avendano (Serm. IX, p. 100, édit. de 1649) dit qu'on croyait qu'après le déluge trois œufs étaient tombés du ciel, l'un d'or, d'où étaient sortis les Curacas ou princes, l'autre d'argent, d'où provenaient les nobles, et le troisième de cuivre, d'où le peuple était issu, c'est évidemment cette première époque aquatique qu'il désigne par le nom impropre de déluge. La donnée est, du reste, d'origine aymara, non quichua, et antéincasique, car les Incas n'ont pas place dans cette généalogie originaire de l'humanité.

péens. Appuyées sur ces faits, les narrations diluviennes des tribus illettrées du Nouveau-Monde méritent d'être mentionnées, mais avec la réserve que nous venons d'indiquer.

La plus remarquable comme excluant, par sa forme même, l'idée d'une communication de la tradition par les Européens, est celle des Chéroquis. Elle semble une traduction enfantine du récit de l'Inde, avec cette différence, que c'est un chien qui s'y substitue au poisson dans le rôle de sauveur de l'homme qui échappe au cataclysme; mais cette substitution nous ramène à un mythe tout à fait propre au sol américain, celui de la transformation de poissons en chiens, que nous avons vu tout à l'heure dans le récit diluvien du *Codex Chimalpopoca*.

« Le chien, dit la légende des Chéroquis, ne cessait pas pendant plusieurs jours de parcourir avec une persistance singulière les bords de la rivière, regardant l'eau fixement et hurlant comme en détresse. Son maître s'étant irrité de ces manœuvres, lui ordonna d'un ton rude de rentrer à la maison; alors il se mit à parler et révéla le malheur qui menaçait. Il termina sa prédiction en disant que son maître, et la famille de celui-ci, ne pourraient échapper à la submersion qu'en le jetant immédiatement à l'eau, lui chien, car il deviendrait alors leur sauveur; qu'il s'en irait en nageant chercher un bateau pour se mettre à l'abri, avec ceux qu'il voulait faire échapper, mais qu'il n'y avait pas à perdre un moment, car il allait survenir une pluie terrible qui produirait

une inondation générale, où tout périrait. L'homme obéit à ce que lui disait son chien; il fut ainsi sauvé avec sa famille, et ce furent eux qui repeuplèrent la terre (1). »

On prétend que les Tamanakis, tribu caraïbe des bords de l'Orénoque, ont une légende diluvienne d'après laquelle un homme et une femme auraient seuls échappé au cataclysme en gagnant le sommet du mont Tapanacu. Là, ils auraient jeté derrière eux par dessus leurs têtes des fruits de cocotier, d'où serait sortie une nouvelle race d'hommes et de femmes (2). Si le rapport est exact, ce que nous n'oserions affirmer, il y aurait là un bien curieux accord avec un des traits essentiels de l'histoire hellénique de Deucalion et Pyrrha.

Les explorateurs russes ont signalé l'existence d'une narration enfantine du déluge dans les îles Aléoutiennes, qui forment le chaînon géographique entre l'Asie et l'Amérique septentrionale, et à l'extrémité de la côte nord-ouest américaine, chez les Kolosches (3). Le voyageur Henry raconte cette tradition, qu'il avait recueillie chez les Indiens des grands lacs : « Autrefois le père des tribus indiennes habitait vers le soleil levant. Ayant été averti en songe qu'un déluge allait désoler la terre, il construi-

(1) Schoolcraft, *Notes on the Iroquois*, p. 358 et suiv.

(2) Cité par M. J. J. Stewart Perowne, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, article *Noah*, t. II, p. 574.

(3) Wenjaminow, *Notices sur les îles du district d'Ounalaskà* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1840; F. Lœwe, *Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland*, 1842, 3e cahier.

sit un radeau sur lequel il se sauva avec sa famille et tous les animaux. Il flotta ainsi plusieurs mois sur les eaux. Les animaux, qui parlaient alors, se plaignaient hautement et murmuraient contre lui. Une nouvelle terre apparut enfin ; il y descendit avec toutes les créatures, qui perdirent dès lors l'usage de la parole, en punition de leurs murmures contre leur libérateur (1). » Selon le P. Charlevoix (2), les tribus du Canada et de la vallée du Mississipi rapportaient, dans leurs grossières légendes, que tous les humains avaient été détruits par un déluge, et qu'alors le Grand-Esprit, pour repeupler la terre, avait changé des animaux en hommes. Nous devons à J. G. Kohl (3) la connaissance de la version des Chippeways, pleine de traits bizarres et difficiles à expliquer, où l'homme sauvé du cataclysme est appelé Ménaboschu (4). Pour savoir si la terre se dessèche, il envoie de son embarcation un oiseau, le plongeon; puis, une fois revenu sur le sol débarrassé des eaux, il devient le restaurateur du genre humain et le fondateur de la société. Catlin (5) a rapporté de chez les Mandans un récit d'après lequel la terre serait une grande tortue portée sur les eaux (6), si bien

(1) Thatcher, *Indian traits,* t. II, p. 108 et suiv.

(2) *Histoire et description de la Nouvelle France*, Paris, 1744, tome I[er].

(3) *Kitschi-gami oder Erzæhlungen vom Obern-See* (Brême, 1859), t. I, p. 324 et suiv.; t. II, p. 256.

(4) Ceci semble une altération du sanscrit Manou Vaivasvata.

(5) *Letters and notes on the manners, customs and condition of the North-American indians,* 4e édit. (Londres, 1844), t. I, p. 181.

(6) La même croyance existait chez les Lénapés (Heckenwelder,

qu'un jour, une tribu d'hommes blancs ayant, en creusant le sol, percé l'écaille de la tortue, celle-ci s'enfonça, et l'eau se précipitant par dessus son dos, noya tous les hommes, à l'exception d'un seul. Celui-ci se sauva dans une barque, et quand la terre commença à émerger de nouveau, il lâcha une colombe qui revint avec une branche verte de saule dans son bec. Voici de nouveau la colombe de Nôa'h, à laquelle nous avons vu des succédanés dans l'histoire de Tezpi et dans celle de Ménaboschu; cette fois elle est racontée exactement comme dans la Bible. Mais

Histoire, mœurs et coutumes des nations indiennes qui habitaient autrefois la Pennsylvanie et les États voisins, trad. Du Ponceau, p. 403).

On a (G. D'Eichthal, *Revue archéologique*, nouv. sér., t. XI, p. 284 et suiv.) rapproché ceci du *kourmavatara* (incarnation en tortue) de Vischnou dans les légendes mythologiques de l'Inde. Cette incarnation du dieu a pris place dans un curieux récit épique, que développe l'*Astika-parva* du *Mahâbhârata,* et où le baron d'Eckstein a cru, non sans raison peut-être, reconnaître l'écho d'un cataclysme volcanique des temps primitifs (*Journal asiatique*, 5e série, t. VI, p. 303 et suiv.).

Les dieux et les génies leurs rivaux, les Asouras, — qui ne paraissent en rien différents d'eux dans le commencement de ce récit, — veulent se procurer le breuvage mystérieux qui procure l'immortalité, l'*amrita* ou ambroisie. C'est dans la mer qu'ils la trouveront, car l'imagination des Indiens s'est toujours figurée la mer comme un autre chaos, réceptacle de tous les trésors. Pour séparer l'*amrita* des autres éléments avec lesquels elle est confondue, les dieux et les Asouras prennent la résolution de baratter l'Océan. Ils déracinent le mont Mandara et le portent au milieu des eaux. Mais il s'agit d'empêcher la montagne de s'enfoncer complètement dans l'abîme, en effondrant le monde. C'est à cet endroit du récit antique que le vischnouisme a introduit l'incarnation de son dieu, Vischnou, qui veille à la conservation de l'univers, prend la forme d'une immense tortue, plonge dans l'abîme, soulève la mon-

l'originalité vraiment indigène de ce trait et de toute la narration diluvienne des Mandans devient plus que suspecte, si l'on tient compte de ce que les caractères physiques de cette curieuse tribu des bords du Missouri l'ont fait considérer par Catlin (3) comme étant de sang mêlé, comptant une part d'élément blanc dans son origine.

Il était question, dans les chants des habitants de la Nouvelle-Californie, d'une époque très-reculée où la mer sortit de son lit et couvrit la terre. Tous les hommes et tous les animaux périrent à la suite de

tagne et la soutient sur son dos avec le monde entier. Le Mandara est enlacé dans les replis de l'énorme serpent Vâsouki, et les Asouras saisissant sa tête, les dieux sa queue, la montagne sainte tourne sous leurs efforts contraires au milieu de la mer, « comme un bloc de bois sous la main du tourneur. » La montagne s'embrase; au contact de ce feu et de la fumée que le serpent vomit par sa gueule, les Asouras deviennent noirs, comme ils le sont restés depuis. Cependant ce barattement fait sortir de la mer une multitude de trésors et des êtres surnaturels que la légende énumère complaisamment. A la fin apparaît Dhanvantari, le médecin des dieux, qui s'élève de l'abîme, portant l'*amrita* recueillie dans un vase. Les dieux s'emparent du précieux breuvage et se le partagent entre eux, sans permettre aux Asouras d'y toucher.

Alors une lutte terrible s'engage entre les dieux et les Asouras pour la possession de l'*amrita*. Vaincus, les esprits de ténèbres, se répandant dans le monde, cherchent à s'en rendre maîtres et à le bouleverser, pour se venger des dieux. Un nouveau cataclysme menace la terre, car un des géants est au moment de l'abîmer encore une fois dans les flots. Mais alors s'accomplit une nouvelle incarnation de Vischnou. Le dieu descend, à la prière de Prithivi, sous la forme d'un sanglier, triomphe du géant, et, soulevant la terre sur ses défenses, la replace en équilibre à la surface de l'Océan. C'est ce qu'on appelle le *varahavatara*, « incarnation en sanglier. »

(1) T. I, p. 93 et suiv.

ce déluge, envoyé par le dieu suprême Chinigchinig, à l'exception de quelques-uns, qui s'étaient réfugiés sur une haute montagne où l'eau ne parvint pas (1). Les commissaires des États-Unis, chargés de l'exploration des territoires du Nouveau-Mexique, lors de leur prise de possession par la grande République américaine, ont constaté l'existence d'une tradition pareille chez diverses tribus des indigènes de cette vaste contrée (2). D'autres récits du même genre sont encore signalés par d'autres voyageurs en diverses parties de l'Amérique du Nord, avec des ressemblances plus ou moins accusées avec la narration biblique. Mais ils sont généralement indiqués d'une manière trop vague pour que l'on puisse se fier absolument aux détails dont ceux qui les rapportent les ont accompagnés (3).

Il n'est pas jusqu'à l'Océanie où l'on n'ait pensé retrouver, non dans la race des nègres pélagiens ou Papous (4), mais dans la race polynésienne, origi-

(1) Duflot de Mofras, *Exploration du territoire de l'Orégon*, t. II, p. 366 et suiv.

(2) *Reports of explorations and surveys from the Mississipi River to the Pacific Ocean* (1853-1854), tome III : *Report on the Indian tribes*, p. 366 et suiv.

(3) Sur l'ensemble de ces récits, voy. H. de Charencey, *Le déluge d'après les traditions indiennes de l'Amérique du Nord*, dans le tome XII de la *Revue orientale et américaine* (ou *Revue américaine*, 2e série, tome I), p. 88-98 et 310-320.

(4) Sauf à Fidji, point où les Polynésiens ont été quelque temps établis au milieu des Mélaniens, et où ils n'ont été détruits par ceux-ci qu'après avoir infusé dans la population un élément assez marqué pour avoir fait des Fidjiens une race mixte plutôt que purement noire.

naire des archipels de l'Australie, la tradition diluvienne, mêlée à des traits empruntés aux ras de marée, qui sont un des fléaux les plus habituels de ces îles. Le récit le plus célèbre en ce genre est celui de Tahiti (1), que l'on a plus spécialement que les autres rattaché à la tradition des premiers âges. Mais ce récit, comme tous ceux de la même partie du monde, où l'on a vu le souvenir du déluge, a revêtu le caractère enfantin qui est le propre des légendes des populations polynésiennes ou canaques, et d'ail-

(1) Le voici, tel que M. Gaussin (*Du dialecte de Tahiti, de celui des îles Marquises et, en général, de la langue polynésienne*, p. 255-259) en a publié, avec une traduction, le texte tahitien, écrit par un indigène nommé Maré :

« Deux hommes étaient allés au large pêcher à la ligne : Roo était le nom de l'un, Tahoroa celui de l'autre. Ils jetèrent leur hameçon dans la mer, et l'hameçon se prit dans les cheveux du dieu Rouahatou. Ils se dirent alors : « Un poisson ! » Ils tirèrent la ligne et virent que c'était un homme qu'ils avaient pris par les cheveux. A l'aspect du dieu, ils bondirent à l'autre bord de la pirogue et restèrent morts de frayeur. Rouahatou leur demanda : « Qu'est ceci ? » Les deux pêcheurs répondirent : « Nous sommes venus ici pour pê- « cher du poisson, et nous ne savions pas que tu te prendrais à « notre hameçon. » Le dieu leur dit alors : « Dégagez mes che- « veux, » et ils les dégagèrent. Puis Rouahatou leur demanda : « Quels sont vos noms? » Ils répondirent : « Roo et Tahoroa. » Rouahatou leur dit ensuite : « Retournez au rivage, et dites aux « hommes que la terre sera couverte par la mer et que tout le « monde périra. Demain matin vous vous rendrez sur l'îlot nommé « Toa-marama : ce sera un lieu de salut pour vous et pour vos en- « fants. »

« Rouahatou fit monter la mer au-dessus des terres. Toutes furent couvertes, et tous les hommes périrent, excepté Roo, Tahoroa et leurs familles. »

Une version un peu différente a été donnée, mais sans le texte original, par Ellis, dans ses *Polynesian researches*, et reproduite par Rienzi (*L'Océanie*, t. II, p. 737).

leurs, comme l'a justement remarqué M. Maury (1), la narration de Tahiti pourrait s'expliquer très-naturellement par le souvenir d'un de ces ras de marée si fréquents dans la Polynésie (2). Le trait le plus essentiel de tous les récits proprement diluviens fait défaut. « L'île de Toa-marama, dans laquelle, suivant le récit de Tahiti, se réfugièrent les pêcheurs qui avaient excité la colère du dieu des eaux, Rouahatou, en jetant leur hameçon dans sa chevelure, n'a pas, dit M. Maury, de ressemblance avec l'arche (3). » Il est vrai qu'une des versions de la légende tahitienne ajoute que les deux pêcheurs se rendirent à Toa-marama, non seulement avec leurs familles, mais avec un cochon, un chien et un couple de poules, circonstance qui se rapproche fort de l'entrée des animaux dans l'arche. D'un autre côté, certains traits du récit des Fidjiens (4), surtout celui que pendant de longues

(1) Article *Déluge* dans l'*Encyclopédie nouvelle*. — C'est aussi l'opinion de M. Gaussin.

(2) Voy., au sujet de ces ras de marée, ce que dit Tessan dans le *Voyage de la Vénus*, t. V, p. 197 et suiv.

(3) Remarquons cependant que, dans le mythe iranien de Yima, que nous avons rapporté plus haut (p. 430), un enclos carré (*vara*) préservé miraculeusement du déluge, tient la place de l'arche de la Bible et du vaisseau de la tradition chaldéenne.

(4) Voici ce récit, tel que le rapporte Wilkes dans les comptes-rendus de l'exploration scientifique entreprise par le gouvernement des États-Unis, et que M. J. J. Stewart Perowne le cite d'après lui (dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, article *Noah*, t. II, p. 573) :

« Après que les îles eurent été peuplées, une grande pluie survint, à la suite de laquelle elles furent submergées. Mais avant que les plus hauts sommets n'eussent été couverts, on vit apparaître deux grandes pirogues doubles. Sur l'une était Rokora, dieu des

années après l'événement on tint constamment des pirogues toutes prêtes pour le cas où il se reproduirait, se rapportent bien plus à un phénomène local, à un ras de marée, qu'au déluge universel.

Cependant, si ces légendes se rattachaient exclusivement à des catastrophes locales, il serait singulier qu'elles se reproduisissent presque pareilles dans un certain nombre de localités fort éloignées les unes des autres, et que parmi les populations de l'Océanie elles n'existassent que là où se rencontre, où du moins a pris pied pour quelque temps et laissé des vestiges incontestables de son passage une seule race, la race polynésienne, originaire de l'archipel malais, d'où ses premiers ancêtres n'émigrèrent que vers le IV[e] siècle de l'ère chrétienne (1), c'est-à-dire à une époque à laquelle, de proche en proche, par suite des rapports entre l'Inde et une partie de la Malaisie (2), la narration du déluge, sous sa forme

charpentiers, sur l'autre Rokola, son principal ouvrier. Ils recueillirent quelques hommes et les gardèrent à leur bord jusqu'à ce que les eaux se fussent retirées, après quoi ils les débarquèrent de nouveau sur l'île. On raconte qu'à la suite de cela, pendant longtemps des pirogues furent tenues toujours prêtes pour le cas d'une nouvelle inondation. Les personnes ainsi sauvées, huit en nombre, avaient été débarquées à Mbenga, lieu où le plus grand de leurs dieux est dit avoir fait sa première apparition. C'est grâce à cette tradition que les chefs de Mbenga prirent rang avant tous les autres et jouèrent toujours un rôle de premier ordre parmi les Fidjiens. »

(1) Voy. le beau livre de Quatrefages sur *Les Polynésiens et leurs migrations*, et le chapitre XVII de son livre de *L'espèce humaine*.

(2) La date des premiers établissements d'Indiens brahmanistes à Java reste très-douteuse (voy. Lassen, *Indische Alterthumskunde*,

indienne plus ou moins altérée, avait pu y pénétrer (1). Sans oser donc trancher d'une manière affirmative dans un sens ou dans l'autre cette question difficile, et peut-être à toujours insoluble, nous ne croyons pas que l'on puisse absolument condamner l'opinion de ceux qui, dans les récits polynésiens, dont nous avons cité deux échantillons, veulent trouver un écho de la tradition du déluge, très-affaibli, très-altéré, plus inextricablement confondu que partout ailleurs avec le souvenir de désastres locaux d'une date peu éloignée.

La longue revue à laquelle nous venons de nous livrer nous permet d'affirmer que le récit du déluge est une tradition universelle dans tous les rameaux de l'humanité, à l'exception toutefois de la race noire. Mais un souvenir partout aussi précis et aussi concordant ne saurait être celui d'un mythe inventé à plaisir. Aucun mythe religieux ou cosmogonique ne présente ce caractère d'universalité. C'est nécessairement le souvenir d'un événement réel et terrible, qui frappa assez puissamment l'imagination des premiers ancêtres de notre espèce pour n'être jamais

t. II, p. 1040 et suiv.); mais dès la fin du IIe siècle avant notre ère, le grec Iambule (*ap.* Diod. Sic., II, 57) décrivait très-exactement, comme l'écriture de cette île, le syllabaire kavi, emprunté à l'Inde (Jacquet, *Nouveau journal asiatique*, t. VII, p. 29; Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf Java*, t. I, p. 96; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 1059).

(1) Notons pourtant que toute narration diluvienne est absente des chants traditionnels des Maoris de la Nouvelle-Zélande, recueillis par sir George Grey.

oublié de leur descendance. Ce cataclysme se produisit près du berceau premier de l'humanité, et avant que les familles-souches, d'où devaient descendre les principales races, ne fussent encore séparées, car il serait tout à fait contraire à la vraisemblance et aux saines lois de la critique d'admettre que, sur autant de points différents du globe qu'il faudrait le supposer pour expliquer ces traditions partout répandues, des phénomènes locaux exactement semblables se seraient reproduits, et que leur souvenir aurait toujours pris une forme identique, avec des circonstances qui ne devaient pas nécessairement se présenter à l'esprit en pareil cas.

Notons cependant que la tradition diluvienne n'est peut-être pas primitive, mais importée en Amérique; qu'elle a sûrement ce caractère d'importation chez les rares populations de race jaune où on la retrouve (1); enfin que son existence réelle en Océanie, chez les Polynésiens, est encore douteuse. Restent trois grandes races auxquelles elle appartient sûrement en propre, qui ne se la sont pas empruntée les unes aux autres, mais chez lesquelles cette tradition est incontestablement primitive, remonte aux plus anciens souvénirs des ancêtres. Et ces trois races sont précisément les seules dont la Bible parle pour les rattacher à la descendance de Nôa'h, celles dont elle donne la filiation ethnique dans le chapitre x de la Genèse. Cette observation, qu'il ne me

(1) Voy. Bunsen, *Christianity and mankind*, t. IV, p. 121.

paraît pas possible de révoquer en doute, donne une valeur singulièrement historique et précise à la tradition qu'enregistre le livre sacré, et telle qu'il la présente, si d'un autre côté elle doit peut-être conduire à lui donner une signification plus resserrée géographiquement et ethnologiquement. Nous examinerons dans notre XIIIe chapitre si réellement, dans la pensée des écrivains inspirés de la Bible, le déluge a été universel au sens propre où l'on a pris l'habitude de l'entendre. Mais dès à présent, nous n'hésitons pas à proclamer que le déluge biblique, loin d'être un mythe, a été un fait historique et réel, qui a frappé à tout le moins les ancêtres des trois races aryenne ou indo-européenne, sémitique ou syro-arabe, chamitique ou kouschite, c'est-à-dire des trois grandes races civilisées du monde ancien, de celles qui constituent l'humanité vraiment supérieure, avant que les ancêtres de ces trois races ne se fussent encore séparés, et dans la contrée de l'Asie qu'ils habitaient ensemble. C'est ce que viendront encore confirmer les faits que nous étudierons dans les chapitres qui formeront une autre partie de cette étude, un second volume destiné à paraître un peu plus tard.

APPENDICES

APPENDICE I

LES RÉCITS COSMOGONIQUES DES CHALDÉENS, BABYLONIENS, ASSYRIENS ET PHÉNICIENS

I

CHALDÉE, BABYLONIE ET ASSYRIE

A. — Récit des Babyloniens d'après Damascius.

Parmi les barbares, les Babyloniens paraissent passer sous silence le premier de tous les principes, et ils en imaginent ensuite deux, Tavthé (*Tiamat*) et Apasôn (*Apsu*), faisant d'Apasôn l'époux de Tavthé, qu'ils appellent la Mère des dieux. Ils font naître de leur union un fils unique, Moymis (*Mummu*), qui me paraît être le monde intelligible, issu des deux premiers principes. Des mêmes sort ensuite une autre génération, Daché et Dachos (corrigez : Lachmê et Lachmos = *La'hamu* et *Lu'hmu*). Succède une troisième, des mêmes parents, Kissarê (*Kî-schar*) et Assôros (*Asschur* = *Schar*), de qui naissent trois dieux : Anos (*Ana* = *Anu*), Illinos (corrigez :

Illimos, *Elim* = *Bel*) et Aos (*Êa*); enfin le fils d'Aos (*Êa*) et de Davkê (*Davkina*) est Bêlos (*Bel-Maruduk*), qu'ils disent avoir été le démiurge.

(Damasc., *De prim. princip.*, 125, p. 384, ed. Kopp.)

B. — Fragment d'une tablette théogonique cunéiforme.

Le ciel	(est)	le dieu Anou.
La terre	—	la déesse Anat.
Le ciel et la terre	(sont)	Anou et Anat.
Ourasch et Nin-ourasch (1)	—	Anou et Anat.
Schar-gal et Kîschar-gal	—	Anou et Anat.
Eni-schar et Nin-schar	—	Anou et Anat.
Dou-ourou et Da-ourou	—	Anou et Anat.
Lou'hma et La'hama	—	Anou et Anat.
Alala et Tillili	—	Anou et Anat.
Eni-ourou-oulla et Nin-ourou-oulla	—	Anou et Anat.

(*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 54, 3, recto; t. III, pl. 69, 1, recto).

C. — Fragments d'une grande narration cosmogonique en plusieurs tablettes ou chants retrouvés par George Smith.

I. — Fragment du début de la première tablette.

Texte dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, pl. 1 à la p. 363; Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 78 (B, 1, *a*).

Traductions par : G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 62 et suiv.; Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*,

(1) Les noms divins ici expliqués appartiennent à la langue accadienne ou sumérienne.

p. 294-298; Oppert, dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 411 et suiv.

1. *enuva* *eliš* *la* *nabû* *šamamu*
Au temps où en haut non nommé le ciel,

2. *šapliš* *[irç]tuv* *šuma* *la* *zakrat*
en bas la terre de nom non appelée,

3. *apsu* *va* *la* *patû* *zarušun*
l'abîme aussi sans limites (fut) leur générateur,

4. *mummu-tiamat* *muallidat* *gimrišun*
le chaos de la mer celle qui enfanta leur totalité.

5. *mêšunu* *ištiniš* *i'hiqû* *va*
Leurs eaux en un confluaient ensemble et

6. *gipara* *la* *giççura* *çuçâ* *la* *šêh*.
un troupeau non était parqué, une plante non avait poussé.

7. *enuva* *ilani* *la* *šupû* *manama*
Au temps où des dieux non produit aucun,

8. *šuma* *la* *zukkuru* *šimatav* *la* *[šimat*.
de nom non ils étaient nommés, le destin non fixé.

9. *ibbanû* *va* *ilani* *[rabuti*
Furent formés aussi les dieux grands.

10. *Lu'hmu* *La'hamu* *yuštapû* . . . . .
Lou'hmou (et) La'hamu furent produits . . . . .

11. *adi* *irbû* *ina* . . . . .
et ils grandirent dans . . . . .

12. *Aššur* *Ki-šar* *ibbanû* . . . . .
Asschour (et) Kîschar furent formés . . . . .

13. *yurriku* *yume* . . . . .
Se prolongèrent les jours . . . . .

14. *Anuv* . . . .
Anou . . . .

15. *Aššur* . . . .
Asschour . . . .

Du temps où, en haut, le ciel n'était pas encore nommé
et, en bas, la terre restait sans nom,
l'Abîme (*Apsu*) sans limites fut leur générateur
et la Mer chaotique (*Mummu-Tiamat*) celle qui enfanta leur ensemble.
Leurs eaux confluaient en un,
aucune troupe d'animaux n'était encore rassemblée, aucune plante n'avait poussé.
Du temps où aucun des dieux n'avait encore été produit,
où ils n'étaient pas désignés par un nom, où aucun destin n'était encore [fixé,
les grands dieux furent ensuite formés.
Lou'hmou et La'hamou furent produits [les premiers,
et ils grandirent dans [la solitude.
Asschour et Kî-schar furent produits [ensuite.
Puis] il s'écoula une longue suite de jours [et
Anou, [Bel et Êa
naquirent] d'Asschour et de [Kî-schar.

II. — Fragment appartenant probablement à la troisième tablette.

Je reproduis la traduction de G. Smith (*Chaldean account of Genesis*, p. 67), n'ayant pas pu vérifier le texte. M. Pinches, sur ma demande, a eu l'obligeance de chercher, mais en vain, au Musée Britannique le fragment original, dont Smith n'a pas indiqué la cote.

Lorsque les fondements du sol terrestre [tu as faits,
les fondements du sol tu les a nommés
tu as embelli les cieux . . . .

à la face des cieux . . . .
tu as donné . . . .

III. — Fragment appartenant probablement à la quatrième tablette.

Ici encore je dois me borner à copier la traduction de G. Smith (*Chaldean account of Genesis*, p. 67 et suiv.), faute d'avoir pu la confronter avec l'original. M. Pinches n'a pas pu, en effet, le retrouver jusqu'ici, faute d'indication de sa cote dans les collections du Musée Britannique. Ceci est d'autant plus regrettable que ce fragment, par le rôle exceptionnel qui y est attribué à l'Assyrie, est celui qui établit de la façon la plus formelle le caractère proprement assyrien de la cosmogonie dont il provient.

Le dieu Asschour (accadien *Schar*) . . . . . .
Lorsque au dieu . . . .
« Certainement je couvrirai (?) . . . . . . (1)
depuis le jour que toi . . . .
irrité tu as dit . . . . »
Asschour ouvrit sa bouche et dit à la déesse [Scherouya (accadien *Kî-schar*).
« Au-dessus de la mer qui est le siége de . . . . .
en face du firmament (2) que j'ai fait . . . .
en bas le lieu je le rends ferme . . . .
Que là soit faite aussi la terre sèche (3) pour l'habitation de . . . .
En elle que sa ville soit bâtie et . . . . »
Quand de la terre il éleva . . . .
le lieu . . . . . . soulevé . . . . . .
au-dessus . . . . . . le ciel . . . . . .

(1) La parole paraît avoir été placée ici dans la bouche de la déesse Ki-schar, appelée en assyrien sémitique Scherouya, l'épouse du dieu Schar ou Asschour.

(2) *e-schara*.

(3) Exprimé par le groupe idéographique *E.LU*.

le lieu . . . . . . élevé . . . . . .
. . . . l'Assyrie (1), les temples des grands dieux . . .
. . . . . . son père et son . . . . de lui :
Dieu . . . . . . toi, et par dessus tout ce que ta main a fait ;
. . . . toi, ayant par dessus la terre que ta main a faite ;
. . . . . . ayant, Assyrie de son nom tu l'as appelée.
. . . . . . fait (?), ma main pour toujours.
. . . . . . qu'ils portent ;
le lieu . . . . . . quiconque l'ouvrage que . . . . . »
Il réjouit . . . . . . pour après . . . . . .
les dieux . . . . . .
qui dans . . . . . .
il ouvrit . . . . . .

IV. — Fragment de la cinquième tablette.

Le texte dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, pl. 2 à la p. 363 ; Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 78 et suiv. (B, 1, *b*.)

Première traduction par G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 69 et suiv. Observations de M. Friedr. Delitzsch donnant l'interprétation grammaticale d'une partie du texte : *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 298 et suiv. Traduction nouvelle de M. Oppert, dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 412 et suiv.

1. *yubaššim* *manzazi*, ... *ina menuti*
Il fit excellentes les mansions, ... en nombre,
ilâni *rabuti*
des dieux grands

(1) Exprimé par le complexe d'idéogrammes *BAL.BE.KI*, sur la signification duquel voy. Norris, *Assyrian dictionary*, p. 535.

2. *kakkabi yutaršunu LU. maši*
des étoiles il leur attribua, les étoiles de la grande ourse (1)
yušziz.
il fixa.

3. *yuaddi šatta eli[ša] miçrata*
Il fixa le temps de l'année, pour elle limite
yu[m]aççir
il délimita.

4. *šanešrit ar'hi kakkabi šalšati ina menuti yušziz*
Douze mois étoiles trois en nombre il fixa,

5. *ištu yumi ša šattu yuççi ana uçurati*
du jour que l'année commence au terme.

6. *yušarrit manzaz Nibiri ana*
Il détermina les mansions des planètes pour
addû rikšišun
être définis leurs liens,

7. *ana la ebiš anni la egû*
pour ne pas faire de manquement, ne se détourner
manama
aucune.

8. *manzaz Beli u Ea yukin ittišu*
Les domiciles de Bel et de Êa il fixa avec lui (2).

9. *ipte va abulli ina çili*
Il ouvrit aussi les grandes portes dans les côtés
kilallan
parfaitement,

10. *šigaru yudannina šumela u imna*
le verrou il rendit fort à gauche et à droite,

(1) Dans un prochain travail je justifierai cette interprétation.

(2) Il résulte formellement de ceci que l'œuvre d'organisation du ciel et de détermination du mouvement des astres était attribuée au dieu Anou, car les Chaldéo-Assyriens divisaient la voûte céleste en trois parties, qui étaient les domiciles d'Anou, de Bel et de Êa.

11\. *ina kabadtiša* (1) *va ištakan elâti*
dans sa majesté aussi il se fit des degrés.

12\. *Nannaru yuštepâ muša iktipa*
Nannar (la lune) il fit briller, à la nuit il attacha,

13\. *yuaddišuvva šuknat muši ana*
et il lui fixa le temps de l'existence de nuit pour
uddû yumi
être fixés les jours,

14\. *ar'hišav la naparkâ ina agi[šu]*
mensuellement sans interruption dans son disque
yuçir.
il détermina sa forme.

15\. *ina riš ar'hi va napa'hi*
« Au commencement du mois aussi à l'apparition
lilâti
du soir.

16\. *qarni nabâta ana uddû*
par les cornes tu seras annonçant pour être fixé le temps
šamamu
du ciel.

17\. *ina yumi sibî agâ [tuštam] la*
Dans le jour septième le disque tu seras en train de [te remplir,

18\. *yupattu lû šut'hurat meš . . . . u*
ouvriront certes l'obscurité . . . .

19\. *e]nuva šamšu ina išid šame ina*
Lorsque le soleil au fondement du ciel à
[açi]ka
ton lever

20\. . . . *usti šutaqçibavva bini agu(?)š*
. . . . . délimite exactement, forme son cercle.

(1) Il semble y avoir ici une faute du scribe pour *kabadtišu*.

21. . . . . . . *tar ana 'harran šamši*
. . . . . tourne, vers le chemin du soleil
šutaqrib [va
approche-toi et

22. . . . . . *tar lu šut'hurat šamšu*
. . . . . tourne, certes l'obscurité le soleil
lušana
qu'il change.

23. . . . . *si(?) ta ba'i uru'hša* (1)
. . . . vas son chemin.

24. . . . . *šuriba va dina dinu*
. . . . couche-toi aussi par loi réglé. »

Il fit excellemment les mansions, [douze] en nombre, pour les grands dieux (2);
il leur attribua des astres, et il établit fixes les étoiles de la grande ourse.
Il fixa le temps de l'année et en détermina les limites.
Pour chacun des douze mois il fixa trois étoiles,
depuis le jour où l'année commence jusqu'à son terme (3).
Il détermina les mansions des planètes pour définir à un temps fixe leurs orbites,

(1) Il semble y avoir encore ici une faute du scribe pour *uru'hšu*.

(2) « Au-dessus des dieux conseillers, il y a douze dieux seigneurs dont chacun préside à un des douze mois de l'année et à un des douze signes du zodiaque. » (Diod. Sic., II, 30.)

(3) « Au-dessous du cours des cinq planètes sont placés, suivant les Chaldéens, trente [six] astres, appelés les dieux conseillers; une moitié regarde les lieux de la surface de la terre; ces conseillers inspectent à la fois tout ce qui se passe parmi les hommes et dans le ciel. Tous les dix jours un d'eux est envoyé, comme messager des astres, des régions supérieures dans les régions inférieures, tandis qu'un autre quitte les lieux situés au-dessous de la terre pour remonter dans ceux qui sont au-dessus; ce mouvement est exactement défini, et a lieu de tout temps, dans une période invariable. » (Diod. Sic., II, 30.)

de façon à ce qu'elles n'y manquent pas et qu'aucune ne s'en détourne.
Il fixa les domiciles de Bel et de Êa auprès du sien.
Il ouvrit aussi parfaitement les grandes portes (du ciel), rendant leurs verrous solides à droite et à gauche;
et dans sa majesté il s'y fit des degrés (1).
Il fit briller Nannar (la lune), il l'attacha à la nuit,
et il lui fixa le temps de ses phases nocturnes qui déterminent les jours,
pour le mois entier sans interruption il établit quelle serait la forme de son disque.
« Au commencement du mois, quand commence le soir,
tes cornes te serviront d'annonce pour permettre de déterminer le temps du ciel (2).
Le septième jour (3) tu seras en train de remplir ton disque,
mais les . . . . . . découvriront sa partie obscure [à moitié (4).

(1) Ce sont les degrés qui font monter de la porte de l'orient, par où le soleil apparaît au matin au sommet du ciel, et qui font descendre de là jusqu'à la porte de l'occident, par où le soleil se couche.

(2) L'observation des néoménies avait une importance capitale pour les peuples primitifs, et jusqu'au bout elle a été pour les Hébreux le seul mode permettant de déterminer le commencement des mois (voy. Munk, *Palestine*, p. 183), comme elle l'est encore aujourd'hui pour les Arabes nomades. J'ai pu moi-même constater *de visu* combien leur œil exercé est habile à discerner le croissant singulièrement effilé de la nouvelle lune se dégageant du disque solaire, au moment où celui-ci disparaît à l'horizon; faute d'habitude, nos yeux sont incapables de la même observation.

(3) Au premier quartier.

(4) Pour l'intelligence de cette description des phases de la lune, il importe d'avoir sous les yeux un passage de Vitruve (IX, 1, 4) : *Berosus, qui, a Chaldaeorum civitate sive natione progressus, in Asiam etiam disciplinam patefecit, ita est professus, (lunam) pilam esse ex dimidia parte candentem, reliqua habere caeruleo*

Quand le soleil descend à l'horizon au moment de ton lever (1),
délimité exactement [ta plénitude], forme son cercle.
Ensuite] tourne-toi, rapproche-toi du chemin du soleil (2).
. . . . . . tourne-toi, et que le soleil change (le côté où l'on voit) ta partie obscure.
. . . . marche dans son chemin (3).
Lève-toi] et couche-toi, soumis à la loi de cette sentence. »

colore. Quum autem cursum itineris sui peragens subiret orbem solis, tunc eam radiis et impetu caloris corripi, convertique candentem propter ejus propietatem luminis ad lumen. Quum autem ea evocata ad solis orbes superiora spectet, tunc inferiorem partem ejus, quod candens non sit, propter aëris similitudinem obscuram videri. Quum ad perpendiculum exstet, ad ejus radios totum lumen ad superiorem speciem retineri et tunc eam vocari primam. Quum praeteriens vadit ad orientis coeli partes, relaxari ab impetu solis, extremamque ejus partem candentiae oppido quam tenui linea ad terram mittere splendorem, et ita ex eo eam secundam vocari. Quotidiana autem versationis remissione tertiam, quartam in dies numerari. Septimo die sol quum sit ad occidentem, luna autem inter orientem et occidentem medias cœli teneat regiones, quod dimidia parte coeli spatio distet a sole, item dimidiam candentiae conversam habere ad terram. Inter solem vero et lunam quum distet totum mundi spatium, et luna orientis orbem solis retrospiciens quum transit ad occidentem, eam quod longius absit a radiis remissam, quarta decima die plena rota totius orbis mittere splendorem, reliquosque dies decrescentia quotidiana ad perfectionem lunaris mensis, versationibus et cursu, a sole revocationibus subire totam, radiosque ejus menstruas dierum efficere rationem.

On trouvera dans mon *Choix de textes cunéiformes*, nº 22, une table des phases de la lune, indiquant pour chaque jour du mois la proportion de la partie éclairée du disque de l'astre.

(1) Au milieu du mois, le jour de la pleine lune.
(2) Pendant le dernier quartier.
(3) Au moment où la lune va se renouveler.

V. — Fragment du début d'une tablette, probablement la septième.

Texte dans Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 79 (B, 1, c).

Traduction par G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 76. Observations de M. Friedr. Delitzsch sur quelques-unes des expressions du texte : *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 299 et suiv.

1. *enuva ilâni ina pu'hrišunu ibnû*
Quand les dieux dans leur réunion eurent formé
. . . . . .
. . . . . .

2. *yubaššimu . . . rumi iqçu[ti*
ils firent excellents les . . . . éveillés.

3. *yušapû šiknat napišti . . . . . .*
Ils produisirent les êtres vivants . . . . . .

4. *pul çeri uvav çeri*
le bétail des plaines, les animaux sauvages des plaines
u nammaššê . . . . .
et les bêtes rampantes . . . . .

5. . . . . . . *ana šiknat napišti* . . . . . .
. . . . . . pour les êtres vivants . . . . . .

6. . . . *pul u nammaššê ali*
. . . le bétail et les bêtes rampantes de la ville
yuça'[iru
ils élevèrent.

7. . . . *pu]'hri nammašti gimir*
. . . la réunion des bêtes rampantes, la totalité
nabniti . . . . . .
des créatures . . . . . .

8. . . . *ša ina pu'hri kimtiya še* . . .
. . . que dans la réunion de ma famille . . . .

9. . . *va* *Bel-ini-elli* *šane*
. . . et le Seigneur à l'œil clairvoyant deux
çu'ha[bušunu
est les associant .

10. . . . *pu'hri* *nammašti* *yuštarri'hi*
. . . la réunion des bêtes rampantes se mit en
. . . . . . [mouvement
. . . . . .

Les débris des quatre versets suivants sont trop mutilés pour qu'on en tire quelque chose de certain et de suivi.

Quand les dieux tous ensemble eurent formé . . . .
ils firent excellemment les . . . . éveillés.
Ils produisirent les êtres vivants [sur la terre,
le bétail des champs, les animaux sauvages des champs et
les bêtes rampantes [des champs.
. . . . pour les êtres vivants . . . . . .
ils élevèrent . . . . [pour] le bétail et les bêtes rampantes
de la ville,
. . . . . . la réunion des bêtes rampantes, la totalité
des créatures . . . . .
. . . . . . que dans la réunion de ma famille . . . . .
. . . . . . et le Seigneur à l'œil clairvoyant (Êa) les associe en un couple (1)
. . . . . . l'ensemble des bêtes rampantes se mit en
mouvement . . . . . .

D. — Extrait de Bérose par Abydène.

Tout n'était qu'eau à l'origine, et c'est ce qu'on appelle la **Mer** (*Tiamat*); Bêlos (*Bel-Maruduk*) mit fin à cet état, en assignant à chaque chose sa place dans le monde.

(*Ap*. Euseb., *Praepar. evangel.*, IX, 41; *Chronic. armen.*, p. 27, ed. Mai. Fragment 3 de mon édition.)

(1) Ceci s'applique peut-être à la production du premier couple

E. — Extrait de Bérose par Alexandre Polyhistor.

Il y eut un temps où tout était ténèbres et eau, et dans ce milieu s'engendrèrent spontanément des animaux monstrueux et des figures les plus particulières : des hommes à deux ailes, et quelques-uns avec quatre, à deux faces, à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, sur un seul corps, et avec les deux sexes en même temps ; des hommes avec des jambes et des cornes de chèvre ou des pieds de cheval ; d'autres avec les membres postérieurs d'un cheval et ceux de devant d'un homme, semblables aux hippocentaures. Il y avait aussi des taureaux à tête humaine, des chiens à quatre corps et à queue de poisson, des chevaux à tête de chien, des hommes également à tête de chien, des animaux à tête et à corps de cheval et à queue de poisson, d'autres quadrupèdes où toutes les formes animales étaient confondues, des poissons, des reptiles, des serpents, et toutes sortes de monstres merveilleux présentant la plus grande variété dans leurs formes, dont on voit les images dans les peintures du temple de Bêlos (1). Une femme nommée Omoroca (*Um-Uruk*, « la mère d'Ourouk »), présidait à cette création ; elle porte dans la langue des Chaldéens le nom de Thavatth (*Tiamat*), qui signifie en grec « la mer ; » on l'identifie aussi à la lune.

Les choses étant en cet état, Bêlos (*Bel-Maruduk*) survint et coupa la femme en deux ; de la moitié inférieure de son corps il fit la terre, et de la moitié supérieure le ciel, et tous

humain, dont Êa est le créateur spécial, et à une donnée analogue à celle de *Genes.*, II, 19, où tous les animaux venaient passer devant l'homme.

(1) Le fameux *Ê-schakil,* dont il est si souvent question dans les textes cunéiformes, le grand temple pyramidal de Bel-Maroudouk à Babylone.

les êtres qui étaient en elle disparurent. Ceci est une manière figurée d'exprimer la production de l'univers et des êtres animés, de la matière humide. Bêlos alors se trancha sa propre tête, et les autres dieux, ayant pétri le sang qui en coulait avec la terre, formèrent les hommes, qui pour cela sont doués d'intelligence et participent de la pensée divine.

[C'est ainsi que] Bêlos, que les Grecs interprètent par Zeus, ayant divisé les ténèbres, sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde; et tous les êtres animés qui ne pouvaient pas supporter l'action de la lumière périrent. Bêlos, voyant que la terre était déserte, quoique fertile, commanda à l'un des dieux de lui couper la tête, et pétrissant le sang qui coulait avec la terre, il façonna les hommes, ainsi que les animaux qui peuvent vivre au contact de l'air. Ensuite Bêlos forma aussi les étoiles, le soleil, la lune et les cinq planètes.

(*Ap.* Syncell., p. 29; Euseb., *Chronic. armen.*, p. 10, ed. Mai; fragment 1 de mon édition.)

F. — Fragments d'un récit épique de la lutte de Maroudouk contre Tiamat.

Le texte dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, pl. 5 et 6, à la p. 363; Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 82 et suiv. (B., 1, c.)

Traductions par : G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 95-98; Fox Talbot, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. V, p. 1-21; Oppert, dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 418-421.

Il me paraît évident que nous avons ici les débris d'un récit, développé sous une forme épique, du combat cosmogonique dont Bérose se borne à indiquer le fait.

Recto :

1\. . . . . *yukinši* . . . .
. . . . il l'établit . . . .

2\. . . . . . *ubadda* *imnašu* *yuša'hiz*
. . . . . l'instrument à sa main droite il fit saisir

3\. . . . . *u* *išpaluv* *iduššu* *ilul*
. . . . et le carquois sa main suspendit.

4\. *iš*]*kun* *birqa* *ina* *panišu*
Il fit l'éclair en avant de lui,

5\. . . . *va* *mušta'hmetu* *zumuršu* *yumtalli*
. . aussi impétueux son corps remplit.

6\. *e*]*buš* *va* *sapara* *šulvû* *kirbiš*
Il fit aussi le cimeterre pour pénétrer dans le corps
Tiamat
de Tiamat.

7\. *irbitti* *šâri* *yušteçbila* *ana* *la*
Les quatre vents il retint près de lui pour non
açê *rakmiša*
sortir ses attaques,

8\. *šûtu* *iltanu* *šadû*
le vent du sud, le vent du nord, le vent d'est,
a'harru
le vent d'ouest.

9\. *iduš* *sapara* *yuštaqriba* *qišti* *abišu*
Sa main le cimeterre plaça à côté de l'arc de son père
Aniv
Anou.

10\. *ibni* *im'hulla* *šâra* *limna* *me'hâ*
Il créa le vent mauvais, le vent hostile, la trombe,
ašamšutuv
l'ouragan,

11\. *šâri* *irbitti* *šâri* *sibitti* *šâra* *muaššiša*
vents quatre, vents sept, le vent dévastateur,
šâra *la* *šalme*
le vent sans calme;

12\. *yušeçavva* *šâri* *ša* *ibnû* *sibitti*
il fit sortir aussi les vents qu' il avait créés sept

šun
eux

13. *kirbiš* *Tiamat* *šudlu'hu*
dans le corps de Tiamat (pour) porter le bouleversement,
tibû *arkišu*
se précipitant à sa suite.

14. *išši* *va* *beluv* *abuba* *kakkašu*
Il éleva aussi, maître, le tourbillon son arme
rabâ
grande.

15. *narkabata* *šimat* *la* *ma'hri* *qalitta*
Dans le char stable, sans rival, qui aplanit,
irkub
il monta,

16. *izziz* *va* *irbit* *naçmadi* *idušša* (1) *ilul*
il se tint fixe et les quatre rênes sa main attacha.

17. . . . . *la* *padû* *ra'hiçu* *muar'hišša*
. . . . sans fléchir, inondateur, inéluctable pour [elle.

18. . . . . *it*]*ti* *šunnašunu* *našâ* *imta*
. . . . avec leur aiguillon portant le venin

19. . . . . *yusapana* *lamdu*
. . . . ils balaient la connaissance (?),

20. . . . . . . *.ça* *rašba* *u* *tuquntuv*
. . . . la fureur et la bataille

21. *šumela* . . . . . . *ipattu* . . . . . .
à gauche . . . . . . ils ouvrent . . . . . .

22. . . *iš* . . . *ti* *pul'hati* . . . .
. . . . les terreurs . . . .

23. . . . . *pi* *iršašuššu*
. . . . il le brisa.

(1) Il y a ici une faute évidente du scribe pour *iduššu*.

24. . . . . *'hašu* *yušardi* *va* .
. . son . . . il ajouta et

25. . . . . *panuššu* *iškun*
. . . . devant lui il fit.

27. . . . . *yukallu*
. . . . il enferma.

Suivent les débris de trois versets dont il ne reste plus que quelques caractères à la fin; puis vient une lacune dont nous ne sommes pas en mesure d'apprécier l'étendue.

Verso:

Il reste trop peu des dix premières lignes du fragment pour qu'on en tire rien de suivi. Nous prenons le texte à l'endroit où l'on voit que Maroudouk, face à face avec Tiamat, lui adresse la parole au moment d'engager le combat.

11. . . . . *néti* *tešše'e* *va*
« . . . . . tu t'es précipitée et

12. . . . . . . *limuttiki* *tuktinni*
. . . . . . ton hostilité tu as fixé contre moi.

13. *la* *šidat* *ummatki* *lulakku*
Non prévalante (est) ta troupe, que frappent
zumrišunu *kakkiki*
leur corps tes armes!

14. *endivva* *anaku* *u* *kâši* *nibuš*
Détourne-toi et moi et toi nous ferons
šašma
un combat. »

15. *Tiamat* *annita* *ina* *šemiša*
Tiamat ceci en l'entendant

16. *ma'h'hur* *itemi* *yušanni* *tenša*
d'abord fut stupéfaite, elle changea sa résolution;

17. *issi* *va* *Tiamat* *šitmuriš* *elita*
examina aussi Tiamat attentivement en haut.

18. *šuršiš* *malmališ* *idrura* *išdâ[ša*
fortement complètement elle fortifia sa base.

19. *imanni* *šipta* *ittanamdi* *tâ . . .*
Elle prépara une incantation, elle se plaça . . . .

20. *u* *ilâni* *ša* *ta'hazi* *yuša'alušunu*
et les dieux de la bataille elle leur fit élever
kakkišunu
leurs armes.

21. *imindu* *va* *Tiamat* *abkal* *ilâni*
Assaillit aussi Tiamat le héraut des dieux
Maruduka
Maroudouk;

22. *šašmiš* *iddibbu* *qitrubu*
en combat ils se précipitèrent ardemment, ils se joignirent
ta'haziš
en bataille.

23. *yušparir* *va* *beluv* *saparašu* *yurakmiši*
Tira aussi le seigneur son cimeterre, il la frappa.

24. *im'hulla* *çabit* *arkati* *panuššu*
Le vent mauvais qui prend par derrière en avant de
yumtaššir [lui
il lâcha.

25. *ipte* *va* *pîša* *Tiamat* *ana* *la'atišu*
Ouvrit aussi sa bouche Tiamat pour l'engloutir;

26. *im'hullu* *yušteriba* *ana* *la*
le vent mauvais il avait fait entrer de façon à ne pas
katam *šaptiša*
fermer ses lèvres.

27. *izzuti* *šâri* *karšaša* *izanu* *va*
les violences des vents son estomac remplissent et

28. *innitar* *libbaša* *va* *pâša* *yušpalqi*
elle défaille de son cœur et sa bouche elle tord.

29. *issuq* *mulmulla* *i'htepi*
Il porta en avant l'arme tranchante, il brisa

karašša
son estomac,

30. *kirbiša* *yubattiqa* *yušallit* *libbaša*
son intérieur il trancha, il fendit son cœur,

31. *iqmiši* *va* *napšataš* *yupalli*
il l'abattit et sa vie il trancha

32. *šalamša* *iddâ* *eliša* *izaza*
Son trépas il reconnaît, sur elle il se dresse superbe.

33. *ultu* *Tiamat* *alik* *pani* *inaru*
Après que Tiamat marchant devant fut abattue,

34. *kizriša* *yuptarrira* *pu'harša* *issapi'ha*
ses soldats il dispersa, sa cohorte fut dissipée;

35. *u* *ilâni* *riçuša* *aliku* *idiša*
et les dieux son secours qui venait à son côté

36. *ittarru* *ipla'hu* *yusi'h'hiru* *arkatsunu*
tremblèrent, prirent peur, retournèrent derrière eux;

37. *yušeçu* *va* *napšatuš* (1) *ediru*
ils se sauvèrent et leurs vies mirent en sûrêté;

38. *yuš*]*talamû* *naparšudiš* *la* *li'e*
ils se cachèrent en fuyards sans vaillance.

39. . . *bušunuti* *va* *kakkišunu* *yušabbir*
Il les. . . . et leurs armes il brisa;

40. . . . . .*periš* *nadu* *va* *kamariš*
comme. . . . ils étaient abattus et en tristesse

ušbu
ils étaient assis.

Suivent encore sept autres versets, d'une extrême obscurité, qui continuaient la description de l'état d'abattement et d'anéantissement des auxiliaires de Tiamat. On peut les omettre sans inconvénient, sans changer le sens général du

(1) Il y a ici, bien évidemment, une faute pour *napšatušunu;* autrement la phrase n'aurait pas de sens raisonnable.

texte. J'arrête donc ici ma traduction, trouvant sage d'avouer que je ne comprends pas encore ces versets, plutôt que d'essayer de présenter une version par trop conjecturale, et que je ne serais pas en mesure de justifier sérieusement (1).

. . . . Il prit l'instrument dans sa main droite,

(1) Le lecteur pourra se faire une idée de la difficulté de ces versets par la différence des trois versions qui en ont été jusqu'ici données.

G. Smith :

41. Connaissant leur captivité, pleins de tristesse,

42. leur force enlevée, enfermés dans des liens,

43. et en même temps la force de leur œuvre était surmontée par la terreur,

44. le jet des pierres venant. . . . . .

45. Il abattit l'ennemi, sa main. . . . . .

46. une partie de l'ennemi sous lui. . . . . .

47. Et le dieu Kingou de nouveau. . . . . .

Fox Talbot :

41. Une foule de suivants, pleins d'étonnement,

42. soulevèrent ses restes (de Tiamat) et les portèrent sur leurs épaules.

43. Et les onze tribus, se répandant après la bataille

44. en grandes multitudes, venant voir,

45. regarda le monstrueux serpent. . . . . .

46. et. . . . . .

47. Et le dieu Bel. . . . . .

M. Oppert :

41. Leur force était évanouie, leur main était desséchée.

42. Ce qui était resté fut amené et disparut comme un *kisuk*.

43. Et les onze rejetons, la terreur les remplit;

44. un déluge sans. . . vint pour les engloutir.

. . . .

Voici maintenant la transcription du texte :

41. *mu(?)du tubqâti malû dumamu*

42. *šeritsu našû kalû kišukkiš*

43. *u ištin ešrit nabniti šupar pul'hati izanu*

44. *milla galle aliku kalu. . . ša*

45. *ittadi çirreti idišu. . . . . .*

46. *gadu tuqmatišunu šapalšu. . . . . .*

47. *u (AN)kin. . . ša.ni.an. . . . . .*

et] il suspendit [l'arc] et le carquois.
Il lança un éclair devant lui,
et [une fureur] impétueuse remplit son corps.
Il fit aussi le cimeterre qui devait pénétrer dans le corps de Tiamat.
Il retint les quatre vents pour que les attaques de celle-ci ne pussent pas se produire au dehors,
le vent de sud, le vent du nord, le vent d'est et le vent d'ouest.
Sa main plaça le cimeterre à côté de l'arc de son père Anou.
Il créa le vent mauvais, le vent hostile, la trombe, l'ouragan,
quatre vents, sept vents, le vent dévastateur, le vent sans trève;
et il lâcha les vents qu'il avait créés, sept en nombre,
pour porter le bouleversement dans le corps de Tiamat en se précipitant à sa suite.
Il souleva aussi, en maître, le tourbillon, sa grande arme.
Il monta dans un char solide, sans rival, qui aplanit tout devant lui,
il s'y tint debout et sa main attacha les quatre paires de rênes.
. . . . . . sans faiblir, inondateur, inéluctable pour elle.
Les deux . . . . . dont l'aiguillon porte un venin (1),
qui] . . . . . . effacent toute connaissance,
. . . . la fureur et la bataille . . . . . .
à gauche [et à droite d'elle] ouvrent [leur gueule.
. . . . les terreurs . . . .
. . . . il le brisa.
. . . . . . il ajouta son . . . . et
il fit . . . . devant lui.
Il enferma . . . .

(1) Il s'agit manifestement ici de deux monstres infernaux, auxiliaires de Tiamat.

. . . .
. . . .
. . . .
« Tu t'es précipitée [sur moi] . . . . . et
. . . . tu as dirigé ton hostilité contre moi.
Mais ta troupe ne prévaudra pas et ce sont leurs corps qu'iront frapper tes armes,
Détourne-toi, et moi et toi nous nous livrerons un combat singulier. »
Tiamat, quand elle entendit cela,
fut d'abord stupéfaite et changea sa résolution.
Elle examina attentivement en haut,
et elle fortifia puissamment et complètement sa base
Elle prépara un sortilége, elle se plaça . . . . .
et elle fit prendre les armes aux dieux qui combattaient (avec elle).
Et Tiamat assaillit le héraut des dieux, Maroudouk;
ils se précipitèrent ardemment l'un sur l'autre en combat,
et ils se joignirent en bataille.
Le seigneur tira son cimeterre et la frappa;
il lâcha en avant de lui le vent mauvais, qui prend par derrière.
Et Tiamat ouvrit sa bouche pour l'engloutir;
mais il avait fait entrer en elle le vent mauvais, de telle façon qu'elle ne put fermer sa bouche.
La violence du vent remplit son estomac;
son cœur défaillit et sa bouche se tordit.
Il (Maroudouk) porta en avant son arme tranchante, il rompit son estomac,
il la coupa par le milieu et fendit son cœur;
il l'abattit et trancha sa vie.
Il reconnaît son trépas et se dresse superbe sur elle.
Après que Tiamat, qui marchait devant eux, fut abattue,
il dispersa ses soldats; sa cohorte fut dissipée,
et les dieux ses auxiliaires, qui marchaient à son côté,

tremblèrent, prirent peur et retournèrent en arrière.
Ils se sauvèrent pour mettre leurs vies en sûreté,
et ils se cachèrent en fuyards, dépourvus de vaillance.
Mais [il fondit] sur eux et brisa leurs armes.
Comme . . . . ils étaient abattus, assis dans la tristesse.

. . . .

G. — Fragment qui paraît appartenir au même récit.

Le texte s'en lit sur la tablette K 3449 du Musée Britannique. Je reproduis la traduction de G. Smith : *Chaldean account of Genesis*, p. 94.

Ce fragment paraît provenir d'une partie du poème antérieure à celle que nous venons de rapporter. Il appartient, en effet, à la description des préparatifs de Maroudouk, que les dieux arment pour son combat avec Tiamat.

Le cœur. . . . .
brûlant . . . .
depuis. . . . .
dans le temple . . . .
qu'il fixe . . . .
l'habitation du dieu. . . . .
les grands dieux . . . .
Les dieux dirent (?). . . . .
Les dieux virent le cimeterre qu'il avait fait;
ils virent aussi l'arc bandé. . . . .
Ils placèrent l'œuvre qu'il avait faite . . . .
Anou apporta aussi dans l'assemblée des dieux. . . .
il prépara l'arc . . . .
et il parla à l'arc en ces termes, disant :
« Noble bois, qui te tirera ainsi le premier ? contre qui ?
Hâte son châtiment, étoile de l'arc qui est au ciel . . . .
et établis le lieu de repos de . . . .
du choix de. . . . .

et place son trône. . . . .
. . . . . . dans le ciel. . . . .
. . . . »

Il est possible que les fragments de tablettes cotés au Musée Britannique K 4832, 3473 et 3938 contiennent aussi des lambeaux du même récit épique, mais trop mutilés pour que nous en fassions usage. On trouvera un essai de version des deux derniers dans G. Smith, *Chaldean account of Genesis,* p. 92 et suivantes.

H. — Fragment épique de la tradition de Kouti (Cutha) sur les premières générations monstrueuses développées dans le sein du monde encore chaotique.

Je reproduis la traduction de M. Sayce (*Records of the past,* t. IX, p. 109 et suiv.), faite sur l'original, et qui me paraît fort supérieure à celle de G. Smith (*Chaldean account of Genesis,* p. 102 et suiv.). Le texte lui-même n'a pas encore été publié.

. . . .
seigneur de . . . .
. . . . son seigneur, la puissance royale des dieux . . .
les porteurs de lances de son armée, les porteurs de lances de son armée . . . .
seigneur des régions supérieures et inférieures, seigneur des archanges . . . . .
ceux qui buvaient les eaux troubles et ne pouvaient pas boire des eaux pures,
dont avec sa flamme, son arme, il entoura la foule,
les prit, les détruisit.
Sur une stèle on n'écrivait pas encore, rien n'était ouvert,
les corps et les productions sur la surface de la terre n'avaient pas encore commencé à pousser (1).

(1) Je suis ici la traduction de M. Sayce; le texte porte : *ina narâ ul iśṭar ul iptâ' va pagri u śebatti ina mati ul yuśeçi.*

rien ne s'élevait de la terre; et je ne m'en approchai pas.
Des guerriers aux corps d'oiseaux du désert, des êtres humains
avec des faces de corbeaux,
les grands dieux les avaient créés,
et sur la terre les dieux avaient créé pour eux une demeure.
Tiamat leur donnait leur force,
la Dame des dieux avait élevé leur vie.
Au milieu de la terre ils avaient crû et étaient devenus grands,
et leur nombre s'était accru.
Sept rois frères de la même famille
et six mille en nombre était leur peuple.
Banini leur père était roi, leur mère
était la reine Melili;
le frère aîné parmi eux, qui marchait devant eux, Memangab (1) était son nom;
le second frère parmi eux, Medoudou était son nom;
le troisième frère parmi eux, . . .pakh était son nom;
le quatrième frère parmi eux, . . .dada était son nom;
le cinquième frère parmi eux, . . .takli était son nom;
le sixième frère parmi eux, . . .rourou était son nom;
le septième frère parmi eux, . . .rara était son nom.

Après une très-longue lacune, à la colonne 2 de la tablette, le texte reprend par le récit d'une grande guerre des âges héroïques, entre un roi de Kouti et des ennemis violents et impies, qui paraissent les descendants des personnages montrueux, nés dans l'empire chaotique de Tiamat et tués par la flamme du soleil à sa première apparition. Nous ne rapportons pas cette nouvelle partie du document, qui ne se rattache pas directement à notre sujet. Le lecteur en trouvera la traduction par M. Sayce dans les *Records of the past*, t. XI, p. 211 et suiv.

(1) Ce nom est accadien, comme tous ceux de ces personnages; il signifie « le Foudre. »

I. — Établissement de l'ordre dans les mouvements du monde sidéral et la guerre des sept mauvais esprits contre le dieu Lune.

Ce récit forme le début d'une grande incantation magique pour la guérison du roi, dont la souffrance est assimilée à celle du dieu Schin, celui-ci étant considéré comme un type de la royauté. Le texte est publié dans *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 5. Des traductions en ont été données par G. Smith, *Assyrian discoveries*, p. 398 et suiv.; *Chaldean account of Genesis*, p. 107 et suiv.; Fox Talbot, *Records of the past*, t. V, p. 163 et suiv.; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1878, p. 23 et suiv. Observations sur quelques points de ce document par Friedr. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 308. On trouvera dans mes *Études accadiennes*, t. III, p. 121-134, la transcription du texte primitif accadien et de la version assyrienne, accompagnée d'une version mot à mot et interlinéaire. Nous y renverrons le lecteur, afin de nous dispenser de grossir notre volume de la reproduction de ce travail philologique.

Les jours qui reviennent en cycles (1), ce sont les dieux méchants,
les génies rebelles qui ont été formés dans la partie inférieure du ciel.

(1) L'assimilation des jours néfastes à des démons personnels se reproduit plusieurs fois : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 1, col. 1, l. 18 et 19; col. 2, l. 65 et 66; col. 3, l. 1-4; pl. 27, n° 5, l. 22 et 23. M. Friedrich Delitzsch pense qu'il s'agit ici des sept jours funestes, du 25 février au 3 mars, encore aujourd'hui si redoutés des habitants de la Syrie sous le nom de *mustaqridât* (voy. Wetztein, dans Franz Delitzsch, *Commentar zu Koheleth*, p. 445 et suiv.) L'allusion me paraît être bien plutôt au cycle de retour périodique des éclipses de lune après 223 mois lunaires synodiques, cycle dont toute l'antiquité est unanime à rapporter la découverte aux Chaldéens (voy. plus haut, p. 280).

Eux, ils sont ceux qui font le mal,
complotant dans leurs têtes méchantes . . . . le coucher du soleil,
coulant avec les fleuves. . . . .
Entre eux sept, le premier est . . . .
le second un ogre à la bouche de qui personne n'échappe,
le troisième une panthère qui frappe. . . . .
le quatrième un serpent . . . .
le cinquième un dogue de garde (?) qui contre . . . .
le sixième une tempête soufflant violemment qui . . . . contre dieu ou roi,
le septième le messager du vent funeste qui. . . . .
Ils sont sept, messagers d'Anou, leur roi,
de ville en ville chaque jour ils dirigent leurs pas.
Ils sont l'ouragan qui violemment chasse en avant dans le ciel,
le nuage flottant qui dans le jour obscurcit le ciel,
la tempête de vent qui souffle violemment et dans un jour brillant produit les ténèbres.
Avec les vents mauvais, en vents mauvais ils circulent;
inondation de Ramman, ils développent leurs exploits;
à la droite de Ramman ils s'avancent;
des fondements du ciel ils éclatent comme l'éclair;
coulant avec les fleuves, ils marchent en avant.
Dans les vastes cieux, résidence d'Anou, leur roi, ils se sont fixés pour faire le mal
et n'ont pas de rivaux.
En ce temps-là, Bel en entendit la nouvelle,
et il médita une résolution dans son cœur.
Avec Êa, le sage suprême entre les dieux,
il tint conseil et
il établit Schin (la lune), Schamasch (le soleil) et Ischtar (la planète Vénus) dans la partie inférieure du ciel pour la diriger;
il leur remit la seigneurie des légions du ciel (pour la partager) avec Anou.

Ces trois dieux, ses enfants,
de demeurer fixes nuit et jour sans se diviser
il leur recommanda.
En ce temps-là les sept dieux méchants circulaient dans la partie inférieure du ciel;
devant la face de Schin l'illuminateur violemment ils s'interposèrent.
Le noble Ramman et Schamasch le guerrier passèrent de leur côté;
Ischtar avec Anou, le roi, s'éleva vers les siéges étincelants
et dans la royauté du ciel déploya sa puissance.

. . . .

En ce temps-là ces sept. . . . .
à la tête du gouvernement, en présence . . .
le mal. . . . .
dans l'action de boire de sa bouche étincelante . . . .
Schin, le pasteur . . . . de l'humanité, ... des gouverneurs de la surface de la terre,
. . . . fut bouleversé et s'arrêta au plus haut (de sa course), étant empêché nuit et jour et ne s'asseyant plus sur le siége de sa seigneurie.
Les dieux méchants, messagers d'Anou, leur roi,
complotant dans leurs têtes méchantes, se soutenaient mutuellement;
du milieu du ciel ils fondirent comme le vent sur la surface de la terre.
Bel, l'occlusion du noble Schin
la vit dans le ciel, et
maître, à son serviteur Nouzkou il adressa la parole :
« Mon serviteur, Nouzkou, porte ma parole vers l'Océan;
les nouvelles de mon fils Schin, qui dans le ciel est péniblement empêché,
à Êa dans l'Océan répète-les. »
Nouzkou obéit à l'ordre de son maître,
vers Êa, rapide il alla.

Au chef, au dominateur suprême, au maître invariable,
Nouzkou répéta . . . . l'ordre de son maître.
Êa entendit ce message dans l'Océan;
il mordit sa lèvre, et sa face fut remplie de larmes.
Êa appela son fils Maroudouk et lui communiqua la nouvelle :
« Viens, mon fils Maroudouk;
apprends, mon fils, que Schin dans le ciel est douloureusement empêché;
vois son angoisse dans le ciel.
Ces sept dieux méchants et meurtriers, qui n'ont aucune crainte,
ces sept dieux méchants, comme des tourbillons, dévastent la vie à la surface de la terre;
sur la surface de la terre ils ont fondu comme une trombe;
devant la face de l'illuminateur Schin ils sont survenus violemment;
le noble Schamasch et Ramman le guerrier ont passé de leur côté. »

. . . .

Une large fracture de la tablette originale arrête ici le récit. Nous n'avons plus rien des versets qui racontaient la défaite des sept Esprits malfaisants, ainsi que la délivrance de Schin; mais ce dénoûment se devine par ce qui précède. D'ailleurs la péripétie finale est toujours la même dans celles des vieilles incantations magiques d'Accad qui mettent les dieux en scène. Êa, le dieu de toute science et de toute sagesse, est en même temps l'*averruncus* par excellence; c'est à lui qu'on a recours en dernier ressort contre les démons, qui, toujours par groupes de sept, portent le trouble dans l'économie du monde et y causent le mal. Il appelle son fils Maroudouk, le *Silig-mulu-khi* (celui qui dispose le bien pour les hommes) des Accads, le grand médiateur, l'exécuteur des volontés et le champion des dieux. C'est ce Maroudouk, personnification du soleil levant, qui dissipe les ténèbres et les brouillards; c'est lui qui a vaincu dans le grand

combat de l'origine des choses Tiamat, la déesse de l'abîme et des ténèbres, et a fait sortir de son corps divisé l'ordonnance de l'univers. La lutte contre les puissances chaotiques, ténébreuses et infernales où il a remporté une première fois la victoire, il la renouvelle éternellement, toutes les fois qu'il est nécessaire pour maintenir l'ordre dans l'univers. Sur le commandement de son père Êa, il s'élance et chasse les démons.

La lutte des sept Esprits mauvais, fils d'Anou, contre le dieu-lune, dont on vient de lire la narration poétique, se reproduit, du reste, au bout de cycles réguliers, comme le poète a eu soin de le dire au début, toutes les fois que l'astre est éclipsé. Ainsi nous lisons dans un document astrologique (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 61, col. 2, l. 13-16) que, dans le cas où se produiront certains phénomènes célestes, « les dieux du ciel et de la terre réduiront les hommes en poussière et causeront leur ruine; il y aura éclipse, inondation, maladies, mortalité; les sept grands Esprits mauvais apporteront leur obstacle devant la lune (1). »

K. — Générations des dieux principaux de la religion chaldéo-assyrienne.

Dans tous les polythéismes la théogonie est la forme première d'expression de la cosmogonie. Avant que celle-ci n'arrive à une expression philosophique, le développement graduel de l'univers, tendant toujours à une organisation plus parfaite, se reflète et se symbolise dans la succession des générations des dieux, qui personnifient les forces et les phénomènes de la nature. Et ce mode d'expression de la cosmogonie, maintenu dans les sanctuaires, va en se raffinant, en multipliant les générations de dieux primordiaux, qui représentent des principes abstraits et non plus des phénomènes visibles ou des parties de l'univers, à mesure que la pensée religieuse, en se développant dans le

(1) *ilâni ša šamê u irçiti iprit ameluti tubulšunu išivva antalû ri'hçu murçu mutuv. galli rabuti sibitti ma'har šini ittanapriku.*

sens philosophique, creuse plus profondément ses spéculat
sur les causes premières, leur enchaînement et leur évolutio
Il m'a donc paru utile de joindre à cette collection de f
ments cosmogoniques les tableaux de la filiation des princip
dieux de la religion chaldéo-assyrienne, telle qu'elle ressort
indications éparses dans les inscriptions cunéiformes.

Cette religion est une dans son ensemble et sur la vaste ét
due de territoire où elle a été répandue. Elle possède, ce qui
toujours manqué au polythéisme hellénique, une systématisati
scientifique puissante et fixe dans ses lignes essentielles, laque
remonte aux environs de l'an 2000 av. J. C., et depuis lors e
restée immuable. Mais cette systématisation n'empêche pas ce
taines différences locales en ce qui est de la filiation attribuée
quelques dieux, différences qui doivent remonter à l'âge de l'é
blissement indépendant des cultes des diverses cités, av
l'époque où s'opéra le grand travail de régularisation systém
tique de la hiérarchie du panthéon.

En dehors même de ces particularités de détail, spéciales à
religion d'une seule ville, on peut constater qu'en ce qui est d
origines premières, la théogonie, tout en restant foncièreme
la même, présente entre Babylone et l'Assyrie des divergenc
assez sensibles pour que l'on doive distinguer ici deux systèmes
comme nous le faisons dans les tableaux suivants (1).

(1) Nous désignons dans ces tableaux par le nom de Sandan
l'Hercule assyrien, que nous avons appelé Adar dans le texte du
volume. Il est, en effet, bien établi maintenant que cette dernière
lecture est fautive et doit être abandonnée. Le Adrammelech de la
Bible n'est pas ce dieu, mais une forme de Schamasch, appelée
Adru. La lecture Ninib, qu'on avait proposée antérieurement à
celle de Adar, et que MM. Friedrich Delitzsch et Stan. Guyard ont
récemment renouvelée, n'est pas, non plus, suffisamment justifiée.
Le plus sage est donc, jusqu'à nouvel ordre, de désigner l'Hercule
chaldéo-assyrien par la forme que les Grecs ont donnée à son nom.
en attendant qu'on en trouve une expression phonétique, qui n'a
pas encore été jusqu'ici rencontrée.

De ceci résulte un véritable *Errata* au corps de l'ouvrage. Nous
prions le lecteur d'y corriger Sandan partout où a été écrit Adar.
Mais c'est une simple correction de nom, qui n'implique aucun

l.

tu (Nin-gelal).

Isabtuv (Gula). Nergal

schur et Scheruya,
dans le fragment
es d'Ana et Dingiri
ord le dieu local de
Kalah-Scherghât),
puis le grand dieu
l s'adressaient leurs
une prééminence si
pas vers le mono-
aire le père de tous

... la Chaldée, qui ...
... de la fille d'Anu.

II.

Davkina.

Ra Zir-banitu.

Taschmitu.

n faire
tant les
par un
source

Digitized by Google

Apsu. — *Tiamat.*

Mummu.

La'hamu. — *Lu'hmu.*

Asschar. — *Kî-schar.*

Anu. *Bel.* *Êa.*

Nous ne reproduisons pas ici le reste de la généalogie, qui doit rester le même.

La donnée fondamentale de ces constructions cosmogoniques peut se résumer de la manière suivante. Un premier principe matériel et encore confus, qui préexiste à tout et n'a jamais eu de commencement; tantôt on envisage ce premier principe comme unique et renfermant en lui les deux sexes, avec la notion de maternité qui prédomine ; tantôt on le représente comme une dualité de mâle et de femelle, où le féminin a produit le masculin, qui réagit ensuite sur lui ; enfin, dans d'autres cas, on distingue dans l'existence de ce premier principe, double de son essence, une série d'évolutions représentées par une succession de couples pareils entre eux et toujours solitaires, qui émanent les uns des autres. De là, quand l'univers se détermine sous sa forme ordonnée, sortent trois triades parallèles de dieux cosmiques, composées chacune de père, mère et fils, à l'imitation des familles humaines :

1° *Anu* et *Anatu,* avec pour fils tantôt *Ischu,* tantôt *Rammanu;* la première donnée prédomine aux époques les plus anciennes, mais plus tard *Ischu* perd son importance ancienne, et

changement de fond dans les différents passages où il a été parlé de ce dieu. La nature et le rôle en sont bien définis, si l'appellation exacte en reste encore douteuse, en présence de l'expression constante de son nom sous une forme idéographique.

le type normal de la troisième triade la compose de *Anu, Anatu* et *Rammanu*.

2° *Belu* et *Beltu,* avec pour fils *Schinu*. Par exception, dans le culte local de Nipour, cette triade se présente formée de *Belu, Beltu* et *Sandan*, qui devient l'amant de sa mère.

3° *Êa* et *Davkina*, avec pour fils *Maruduku.*

Ces trois premières triades cosmiques correspondent aux trois divisions du monde, le ciel, la terre et l'Océan, qui environne celle-ci. Elles servent de types aux triades des religions locales, qui sont constituées sur le même plan, mais se composent souvent de dieux qui dans le système général tiennent un rang inférieur, celle de Babylone se composant, par exemple, de *Maruduku* et *Zirbanitu*, avec pour fils *Nabû;* celle de Simpar ou Sippara de *Adru* ou *Schamschu*, et d'*Anunitu*, avec pour fils *Dumuzi*. Quelquefois aussi le fils y est remplacé par une fille, comme à Ourouk, où la triade se forme de *Anu, Anatu* ou *Nana*, et *Ischtar*.

Ceci se reflète dans la hiérarchie officielle des rangs des dieux comme préposés aux diverses parties du gouvernement du monde. Là nous avons d'abord un dieu suprême et unique, qui est *Asschur* en Assyrie et à Babylone *Ilu*, le dieu par excellence, envisagé dans sa notion la plus compréhensive. Il est bon de remarquer que le personnage d'*Ilu,* avec ce caractère et une existence personnelle bien nettement déterminée, n'arrive à se dégager que tardivement à Babylone, bien longtemps après que les Assyriens ont eu conçu ainsi leur *Asschur*. Antérieurement, la notion du dieu suprême demeure très-vague dans l'esprit des Babyloniens, et le rôle de chef de la hiérarchie divine est attribué à *Anu*. Au-dessous de ce *deus exsuperantissimus* s'étagent trois groupes composés chacun de trois divinités :

1° La triplicité cosmique de *Anu*, *Belu* et *Êa;*

2° La triplicité féminine des déesses qui leur correspondent comme épouses, *Anatu*, *Beltu* et *Davkina*, triplicité qui se ramène souvent à l'unité de *Beltu* polyonyme et multiforme;

3° Triplicité, plus localisée que la première dans des corps matériels de la nature, de *Schinu, Schamschu* et *Rammanu*.

Au-dessous de ce dernier groupe de trois se classent les divinités des cinq planètes, dont l'ordre d'importance hiérarchique

est *Maruduku*, *Ischtar*, *Sandan*, *Nergallu* et *Nabû*. Puis, au-dessous encore, se rangent les nombreuses légions des *dii minores*, de même que dans la théogonie toutes leurs générations découlent des trois premières triades cosmiques.

L'écho de ces constructions théogoniques et hiérarchiques se retrouve encore dans certaines indications de la littérature classique des bas temps, dont la citation est appelée tout naturellement ici.

L. — Fragments sur les trois triades primordiales des Chaldéens.

1. — Examinons maintenant les hypothèses des anciens théologiens, ce que l'on doit penser d'après les conceptions philosophiques qu'elles expriment. Voici d'abord celle des Chaldéens, que l'on reconnaît universellement comme la plus mystique de toutes. C'est aussi celle de toutes qui correspond le mieux, et sans aucun effort, à nos opinions ayant pour objet de ramener l'intelligible à une même union. En effet, ces théurgistes, instruits par les dieux eux-mêmes, nous ont transmis la tradition de trois triades; et de leur côté les Égyptiens et les Phéniciens font se développer de nombreuses générations de dieux dans l'intelligible.

(Damasc., *De prim. princip.*, 111, p. 344, ed. Kopp.)

Notre fragment *A* le prouve, Damascius avait des connaissances très-précises et très-exactes, puisées à des sources anciennes et autorisées, sur la théologie chaldéenne. Son témoignage a donc toujours une incontestable valeur. Il voit seulement cette antique théologie, dont il parle pertinemment, à travers le prisme des idées néoplatoniciennes, qu'il y applique, et dont, par exemple, il retrouve ici l'ennéade.

Les témoignages qui vont suivre n'ont plus trait directement à la théologie pure et authentique des Chaldéo-Assyriens, mais aux doctrines de la théurgie dite *chaldéenne*, qui se continuait

au Moyen-Age à l'état de secte secrète et magique, et y avait dònné naissance à une nombreuse littérature apocryphe, de la lecture de laquelle, au XIe siècle, Michel Psellos se montre particulièrement pénétré. Les adeptes du *chaldaïsme* d'alors ne savaient plus rien de la religion des anciens Chaldéens ; ils eussent été bien étonnés et bien embarrassés si on les avait mis en face des noms réels des personnages de son panthéon. Mais au travers d'altérations profondes, d'un mélange d'éléments empruntés au néoplatonisme ou venus de toute main, la tradition transmise de générations en générations y avait fait parvenir certaines notions essentielles qui avaient bien leur point de départ dans les sanctuaires de Babylone et de la Chaldée.

2. — L'ennéade est le nombre divin, car il se compose de trois triades; et ainsi, comme le dit Porphyre, il conserve l'expression de la donnée suprême de la conception théologique suivant la philosophie des Chaldéens.

(Johan. Laurent. Lyd., *De mens.*, IV, 78.)

3. — Après le Un et le Bon, ils (les Chaldéens) honorent un fond paternel et générateur composé de trois triades. Et chaque triade comprend père, puissance et esprit.

(Anonym., *Compend. de doctrina Chaldaica,* dans Stanley, *Hist. philosoph.*, t. II, p. 1125.)

On sait que c'est ainsi que le néoplatonisme définit, dans les triades des polythéismes antiques, les rôles de père, mère et fils.

4. — Les Chaldéens disent que la cause première est une et la qualifient d'absolument ineffable. Après lui ils imaginent un fond paternel et générateur qu'il composent de trois triades, après quoi ils introduisent des attraits passionnels (ἴυγγας), puis celui qui est une fois au-delà (ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα) et la puissance de capacité (ἑκτικὴ δύναμις). . . . . Après ces puissances, ils disent qu'il y a dix conducteurs du monde

(κοσμαγοί), puis les initiateurs et ceux qui contiennent en eux les choses (τελετάρχαι καὶ συνοχεῖς).

(Michel Psellos, cité par Sathas, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. I, p. 207.)

On voit que, dans ce dernier fragment, en dehors de la mention des trois triades fondamentales, nous entrons dans une série de complications empruntées en majeure partie au néoplatonisme, qui n'ont plus rien d'antique ni de chaldéen. Je me dispenserai donc de reproduire ici les autres passages de Psellos sur le système de la philosophie prétendue chaldéenne du Moyen-Age, et je me bornerai à renvoyer le lecteur à son Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων, dans la *Patrologia graeca* de Migne, t. CXXII, p. 1150-1151; et à la Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη de M. Sathas, t. IV, p. 459; t. V, p. 57, 401, 449 et 510.

M. — Fragments sur le rôle cosmique des principes masculins et féminins.

Je termine ce premier groupe d'extraits, qui sont loin d'avoir tous la même valeur, mais qui méritent tous, je crois, d'être étudiés et rapprochés, en y distinguant ce qui est original, ce qui est emprunt de première main ou ce qui provient d'une tradition éloignée et déjà sensiblement altérée par une longue suite de transmissions, — je termine, dis-je, ce groupe d'extraits par trois morceaux des *Philosophumena* qui appartiennent à la dernière catégorie. Mais quoiqu'on ne puisse y voir en aucune façon un emprunt directement fait par l'auteur aux véritables sources chaldéennes, quoique les anciennes doctrines religieuses, exprimées autrefois mythologiquement et théogoniquement, y soient transformées en abstractions philosophiques qui portent en elles-mêmes un cachet récent, M. le comte de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, p. 57 et suiv.) a très-bien établi la valeur sérieuse de ces morceaux et la part considérable de conceptions réellement antiques qu'ils contiennent.

Le premier est présenté comme le résumé des enseignements que la légende faisait donner à Pythagore par le Chaldéen Zaratas (1).

1. — Dans le principe il y a deux causes à tous les êtres, le père et la mère. Le père est lumière et la mère ténèbres, et les parties de la lumière sont le chaud, le sec, le léger et le prompt ; celles des ténèbres le froid, l'humide, le lourd et le lent. C'est de tout cela que le monde est composé, de la combinaison des deux principes féminin et masculin. Et le monde est une harmonie musicale, car le soleil suit dans sa révolution une marche harmonique. Quant à la production des choses de la terre et de l'univers, voici ce que disait Zaratas. Il y a deux divinités, l'une céleste, l'autre chthonienne. A la divinité chthonienne appartient la production de tout ce qui naît de la terre, et elle est eau. Quant au dieu céleste, il est feu, participant de la nature de l'air, qui est à la fois froid et chaud. . . . . . C'est là l'essence de toutes choses.

(*Philosophumen.*, I, 2 ; p. 8, ed. Miller.)

2. — Pythagore a révélé la monade comme étant le principe non engendré de toutes choses, tandis que la dyade et tous les autres nombres sont engendrés. Il dit que la monade est le père de la dyade et celle-ci la mère de tout ce qui est engendré, engendrée elle-même et mère de nombreuses générations. Et Zaratas le Chaldéen, maître de Pythagore, appelait le un père et le deux mère. Car, suivant Pythagore, la dyade naît de la monade, la monade est mâle et premier principe, et la dyade femelle.

(*Philosophumen.*, VI, 23 ; p. 178, ed. Miller).

(1) Le nom de Zaratas semble avoir été emprunté à celui de Zarathoustra. Pourtant la doctrine placée sous ce nom n'a rien du zoroastrisme.

3. — Partant de la monade comme point de départ, la Providence a poussé jusqu'à quatre la division des éléments, air et feu, eau et terre. Et en ayant fait le monde, elle l'a constitué androgyne ; elle a placé deux éléments dans l'hémisphère supérieur, l'air et le feu, et c'est celui qu'on appelle hémisphère de la monade, bienfaisant, tendant en haut et masculin. Car la monade étant composée de parties essentiellement légères vole toujours vers la partie la plus légère et la plus pure de l'éther. Quant aux deux éléments plus grossiers, l'eau et la terre, ils ont été attribués à la dyade, et l'hémisphère qu'ils constituent est appelé hémisphère tendant en bas, féminin et malfaisant. Maintenant, quand on examine le rapport réciproque des deux éléments supérieurs, on voit qu'ils ont en eux le mâle et la femelle, pour la fructification et l'accroissement de toutes choses. Car le feu est mâle par rapport à l'air, qui est femelle ; et de son côté l'eau est mâle, par rapport à la terre, qui est femelle. Et c'est ainsi que dès le principe il y a eu copulation du feu et de l'air, de la terre et de l'air. Car le feu est puissance active par rapport à l'air, et l'eau par rapport à la terre. . . . La lumière est attachée à la monade et les ténèbres à la dyade ; la vie par nature à la lumière et à la monade, la mort aux ténèbres et à la dyade ; la justice à la vie et l'injustice à la mort.

(*Philosophumen.*, IV, 43; p. 78, ed. Miller.)

II

PHÉNICIE

A. — Théogonie de Sidon d'après Eudême.

Les Sidoniens, suivant le même écrivain, supposent avant toute chose le Temps, puis le Désir et l'Obscurité. De l'union de ceux-ci comme les deux premiers principes naissent Aêr (l'air) et Aura (le souffle, envisagé comme femelle), Aêr représentant l'intelligible dans sa pureté et Aura le premier type animé qui en procède en se mouvant. Ensuite, de ce couple est produit l'Œuf cosmique, conformément à l'esprit intelligible.

(Damasc., *De prim. princip.*, 125, p. 384, ed. Kopp.)

B. — Cosmogonie phénicienne des livres de Môchos.

En dehors d'Eudême, voici ce que nous trouvons dans la mythologie phénicienne de Môchos. Il y avait d'abord l'Éther et l'Air (1), les deux principes d'où fut engendré Oulômos (*'Ulôm*) (2), le dieu intelligible, c'est-à-dire, à ce que je pense, le plus haut degré de l'intelligible. De la copulation de celui-ci avec lui-même est engendré d'abord Chousôros l'Ouvreur (*'Hûschôr-Pta'h*) (3), puis l'Œuf. Par ce dernier il me semble

(1) Envisagés comme mâle et femelle et correspondant à Aêr et Aura de la cosmogonie d'Eudême.

(2) Le Temps, répondant au Chronos d'Eudême.

(3) Celui qui personnifie le lien de cohésion du monde organisé et qui est en même temps le démiurge ouvrant l'œuf cosmique.

que l'on veut dire l'esprit intelligible et par Chousôros l'Ouvreur la puissance intelligible qui a la première divisé la nature confondue en chaos; à moins qu'après les deux premiers principes le plus haut degré de l'intelligible ne soit le Vent (*Rûa'h*), et le degré moyen les vents Lips et Notos (de sud-ouest et de sud), car on les fait produire avant Oulômos. Dans ce cas, ce serait Oulômos qui serait l'esprit intelligible, Chousôros l'Ouvreur l'ordre primordial procédant de l'intelligible, et l'Œuf le ciel. Car on dit que lorsqu'il eut été fendu en deux, chacune de ses moitiés forma le ciel et la terre.

(Damasc., *De prim. princip.*, 125, p. 385, ed. Kopp.)

C. — Sur le rôle du Temps daus la cosmogonie phénicienne.

Le un multiple (τὸ ἓν πολλά) est ainsi appelé comme renfermant dans sa multiplicité intime la cause universelle de tout ce qui procède de lui par une voie quelconque de division : d'où les fils des Chaldéens le célèbrent comme la source des sources, Orphée comme « Mêtis portant en soi la semence des dieux, » enfin les Phéniciens comme le Temps cosmique (*'Ulôm*) qui embrasse tout en lui.

(Damasc., *De prim. princip.*, 89, p. 268, ed. Kopp.)

D. — Cosmogonie d'Hiéronyme et d'Hellanicos (1).

La théologie qui circule sous les noms d'Hiéronyme et d'Hellanicos, si ce ne sont point un seul et même personnage,

(1) Hiéronyme l'Égyptien et Hellanicos sont mentionnés ensemble par Josèphe (*Antiq. jud.*, I, 4, 9) comme ayant écrit des Φοινικικά. (Pour Hellanicos, voy. aussi Cedren., *Histor. compend.*, t. I, p. 11, édit. de Paris.) C'est à un tel livre que se rapporte naturellement cette cosmogonie dont l'origine orientale, et probablement tyrienne, est évidente, mais qui se présente en même temps à nous sous une

est ainsi conçue. Au commencement étaient l'eau et la boue humide qui, en se raffermissant, a fait la terre. On donne ainsi comme premier fondement aux choses l'eau et la terre, l'eau comme représentant le principe de division, de répulsion, la terre celui d'attraction et de cohésion; et on laisse innommé le premier principe dont ces deux ont procédé. Et ces auteurs se justifient de n'en pas parler à cause de sa nature ineffable. Un troisième principe naît de l'union des deux qu'ils nomment, l'eau (mâle) et la terre (femelle); il a la forme d'un dragon qui a des têtes conjuguées ensemble de taureau et de lion, et entre elles un visage de dieu (anthropomorphe), avec des ailes aux épaules, et on le nomme le Temps (*'Ulôm*) qui ne vieillit pas (1) ou Héraclès (*Melqarth*); à lui est unie la Nécessité, qui est la nature, la même que l'Adrastée (*'Aschtharth*) incorporelle qui étend sa coudée dans tout l'univers, s'appliquant à ses limites. Ce couple est, je crois, le troisième principe existant dans son essence, et on l'a conçu comme divisé en mâle et femelle pour le représenter comme la cause génératrice de toutes choses. Et c'est ici que je reprends la théologie des rhapsodies [orphiques] laquelle laisse de côté les deux premiers principes avec l'unique qui précède les deux autres et que nous venons de voir passer sous silence, et qui prend pour point de départ le troisième principe, sorti des deux autres, le considérant comme le premier défini et le premier proportionné à l'ouïe des hommes (2). Car ce Temps qui ne vieillit pas, que l'on honore

forme pénétrée de l'esprit orphique, comme l'a très-bien vu Damascius, lequel l'enregistre à côté de la cosmogonie attribuée à Orphée.

(1) Χρόνος ἀγήρατος, peut-être faudrait-il corriger Χρόνος ἀπήραντος, « le Temps sans bornes. »

(2) Pour comprendre ceci, il faut se référer à un curieux passage de Proclus (*In* Plat. *Tim.*, II, 130, p. 307, ed. Schneider) : « La théologie d'Orphée nous dit la même chose de Phanès; suivant elle, le premier dieu vivant fut polycéphale; il avait la tête d'un bélier,

tant, y est le père de l'Éther (mâle) et du Chaos (féminin, *Bahû*). Et le Temps dragon enfante une triple génération, l'Éther intelligible, le Chaos infini et comme troisième l'Érèbe ténébreux. C'est la seconde triade analogue à la première, mais présentée comme exprimant la puissance de la même façon que celle-là le principe générateur. Car sa troisième personne est l'Érèbe ténébreux; sa première, le père, est l'Éther, non pas simplement, mais intelligiblement; enfin sa personne intermédiaire est le Chaos infini. Et l'on ajoute que dans ceux-ci le Temps engendra un œuf, faisant de ceux-ci un produit du Temps enfanté dans ces trois, car la troisième triade, celle des principes intelligents, en procède. Qu'est donc cette dernière? L'œuf contient en lui la dyade des natures mâle et femelle, et virtuellement la multitude de tous les germes; et quant au troisième personnage joint à cette dualité de l'œuf, il est incorporel, ayant des ailes d'or à ses épaules, avec des têtes de taureau sortant de ses flancs, et sur sa tête un dragon monstrueux qui revêt successivement les apparences de toutes les espèces d'animaux. Il faut envisager ce troisième personnage comme l'esprit de la triade, l'œuf comme son principe paternel, et la dyade des natures qu'il renferme avec les germes de toute génération comme sa puissance. Et le troisième dieu de la troisième triade est celui que la théologie [orphique] célèbre comme le Premier-né divin, le Zeus ordonnateur de toutes choses et de l'univers, de telle façon qu'elle l'appelle aussi Pan.

(Damasc., *De prim. princip.*, 123, p. 381 et suiv., ed. Kopp.)

d'un taureau et d'un lion monstrueux; il sortit de l'œuf primordial où était renfermé l'animal que Platon appelle avec raison le grand dieu qui existe par lui-même (αὐτοζῷον). » Damascius assimile ici à ce Phanès le Chronos-Héraclès (*'Ulôm-Melqarth*) de la cosmogonie phénicienne de Hiéronyme et Hellanicos; et à partir de ce moment son texte enchevêtre si bien les données qui proviennent des deux sources, qu'il devient impossible d'en faire le départ d'une manière quelque peu sûre.

E. — Première cosmogonie phénicienne du Sanchoniathon de Philon de Byblos.

Il pose pour premier principe un air trouble et venteux ou un souffle (*rûa'h*) de vent trouble et un chaos confus et noir comme l'Érèbe (*chahôth 'ereb*). Et ces choses étaient infinies et pendant de nombreux siècles n'eurent pas de terme.

Mais quand ensuite, dit-il, le Souffle (*Rûa'h*) devint amoureux de ses propres principes, il se fit un mélange, et cette copulation fut appelée Désir (*'Hîpeç*). Ce fut le principe de la création de toutes choses, et il ne connaissait pas sa propre création. Et de cette copulation du Souffle naquit Môt (*Mûth*), que quelques-uns définissent comme une boue ou la pourriture d'un mélange aqueux. Et de cette boue sortit toute semence (*zera'*) de création, et la génération de toutes choses.

Et il y avait (1) des êtres vivants (*'hêûth*) privés de sentiments, d'où naquirent les êtres intelligents, et ils étaient appelés Zophêsamin (*Çophê-schamêm*), c'est-à-dire Contemplateurs du ciel.

Et Môt était formé en figure d'œuf (2), et il s'illumina, et le soleil, la lune, les étoiles et les grands astres (les planètes) [brillèrent].

Telle est leur cosmogonie, qui conduit à un athéisme pur. Voyons maintenant comment ils y introduisirent la génération des êtres vivants.

L'air s'étant illuminé par l'inflammation de la terre et de

(1) Dans le chaos du Môt.

(2) Le texte est aussi susceptible de la traduction : « Et les Zophêsamin étaient formés en figure d'œuf. Et Môt s'illumina. »

la mer, il se produisit des vents, des nuées et d'énormes chutes des eaux célestes se versant sur la terre. Car lorsque toutes choses se séparèrent et s'éloignèrent de la place où elles étaient d'abord par l'effet de la chaleur ardente du soleil, elles vinrent de nouveau se rencontrer et se heurter dans l'air, et les tonnerres et les éclairs se produisirent par ce choc. Et les animaux intelligents s'éveillèrent au fracas des tonnerres, effrayés du bruit, et le mâle et la femelle (1) commencèrent à se mouvoir sur la terre et dans la mer.

Tel est le mode de génération des êtres vivants. Le même écrivain continue ensuite en disant :

Voilà ce qu'on trouve dans la cosmogonie écrite par Taaut et dans ses livres, d'après les preuves et les conceptions que discerna son intelligence, qu'il découvrit et nous révéla.

Puis, après avoir nommé Notos, Borée et les autres Vents (2), il poursuit :

Ces êtres cosmiques (le soleil, la lune, les étoiles et les vents) sont ceux auxquels les premiers [hommes] consacrèrent les productions de la terre, qu'ils regardèrent comme des dieux et qu'ils adorèrent parce qu'ils en tiraient leur vie, eux et leurs descendants, offrant à ces dieux des libations et des sacrifices (3). Et les raisons qui leur inspirèrent cette

(1) Désormais séparés, tandis qu'ils étaient jusqu'alors réunis.

(2) Comparez l'énumération de tous les vents au moment de la lutte cosmogonique de Maroudouk contre Tiamat, dans le morceau épique chaldéo-babylonien I *F*.

(3) Tout ce passage est incompréhensible dans le texte corrompu que nous en possédons, car il semblerait y être dit que ce furent les Vents qui adorèrent les dieux et leur firent des offrandes. Mais il se trouve cité une autre fois isolément par Eusèbe (*Praepar. evangel.*, I, 9, p. 28), et cette fois correctement. C'est là que nous l'avons repris pour le traduire.

adoration étaient conformes à leur faiblesse et à la timidité de leur âme.

Il dit après :

Du vent Colpias (*Qôl pîa'h*, « la voix du vent ») et de sa femme Baau (*Bahû*), que l'on interprète par la nuit, naquirent Æon (féminin, *'Havâth*) et Prôtogonos (*Adâm Qadmûn*), hommes mortels ainsi nommés; et c'est Æon qui inventa de se nourrir du fruit de l'arbre. Ceux qui naquirent d'eux furent appelés Génos et Généa (*Qên* et *Qênath*), et habitèrent la Phénicie. Pressés par l'ardente chaleur, ils élevèrent leurs mains au ciel pour adorer le soleil, qu'ils tenaient pour le seul dieu et le maître du ciel, l'appelant Beelsamên (*Ba'al-schamêm*), ce qui veut dire en phénicien « seigneur du ciel; » c'est le Zeus des Grecs.

Ensuite il accuse les Grecs d'erreur en ces termes :

Ce n'est pas sans raison que nous avons cru nécessaire de donner ces explications, mais pour bien établir le sens réel des noms, que les Grecs, dans leur ignorance, prennent souvent dans une autre signification, troublés par l'ambiguïté de la traduction qui leur en est donnée.

Il poursuit :

Ensuite de la race d'Æon et de Prôtogonos (1) naquirent des fils mortels appelés Lumière (*Nûr*), Feu (*Isch*) et Flamme (*Lahab*). Ce furent eux qui inventèrent de produire le feu par le frottement de morceaux de bois et en enseignèrent l'usage. Ils eurent des fils qui les dépassèrent par la la grandeur et la haute stature; aussi leurs noms furent-

(1) Ou peut-être : « de Génos, fils d'Æon et de Protogonos, » si l'on corrige avec Gaisford ἀπὸ Γένους [τοῦ] Αἰῶνος.

ils donnés aux montagnes dont ils étaient maîtres, et d'après eux furent appelés le Casion (*Qaçiûn*), le Liban (*Lebânûn*), l'Antiliban (*'Hermûn*) et le Brathy (*Tabûr ?*).

De ceux-ci naquirent Samêmroumos (*Schamê-mêrum*) (1), qui est aussi appelé Hypsouranios, et Ousôos (*Uschô* pour *Bosch*) (2). Ils commencèrent à tirer profit de leurs mères, en les livrant pour l'argent, car les femmes se prostituaient alors sans pudeur au premier venu.

Il dit ensuite :

Hypsouranios établit sa demeure à Tyr, et il inventa de faire des cabanes de roseaux, de joncs et de papyrus. Et il entra en lutte avec son frère Ousôos, qui avait trouvé l'art de se faire des vêtements avec les peaux des bêtes sauvages qu'il saisissait et terrassait. Des pluies torrentielles étant survenues avec des vents violents, les arbres qui poussaient à Tyr, froissés entre eux, prirent feu, et toute la forêt fut consumée. Alors Ousôos, prenant un arbre et le dépouillant de ses rameaux, osa le premier se lancer sur la mer; il consacra deux stèles au Feu et au Vent; il les adora, et il les arrosa du sang offert en libation des animaux qu'il avait pris à la chasse.

Et quand ils furent morts, ceux qui leur survivaient leur consacrèrent des pieux dressés, rendirent un culte à ces stèles et instituèrent des fêtes qui s'y célèbrent chaque année.

Et longtemps après, de la race d'Hypsouranios naquirent

(1) Je ne saurais souscrire à la restitution ordinaire *Schamêmrûm*, qui est grammaticalement impossible, le pluriel du mot « cieux » devant être ici à l'état contruit, *schamê* au lieu de *schamêm*.

(2) C'est le *Bes* des monuments égyptiens, dieu d'origine sémitique auquel conviennent de la manière la plus parfaite tous les traits du récit de Sanchoniathon. *Bosch* = *Bes* est devenu Ousôos, comme *Bodoschthor* (pour *'Abd'aschtharth*) et *Bodam* Oudostor et Oudam dans certaines transcriptions grecques. (Voy. Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 114.)

Agreus (*Çêd*) et Halieus (*Çîdôn*), qui inventèrent la chasse et la pêche, et d'après qui furent nommés les chasseurs et les pêcheurs (1).

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 8-18, ed. Orelli.)

F. — Deuxième cosmogonie phénicienne du Sanchoniathon de Philon de Byblos.

D'eux (2) naquirent deux frères, auteurs de la découverte du fer et de la manière de le travailler. L'un, Chousôr (*'Hûschôr*), exerça l'art des formules (magiques), des incantations et de la divination; c'est Héphaistos, l'inventeur de l'hameçon, de l'appât, de la ligne et du bateau de pêche, et le premier des hommes qui osa naviguer. Aussi après sa mort fut-il honoré comme dieu. On l'appelle également Zeus Meilichios (*Malâk*, l'ouvrier). Et on dit que c'est son frère qui imagina de bâtir des murs en briques (3).

Après cela, de sa race naquirent deux jeunes gens, appelés

(1) Le texte original phénicien semble avoir porté la phrase suivante, mal comprise par le traducteur grec, mais qui transparaît sous sa version : *umîhôm iqqârû Çîdôn ve Çîdônîm* « et d'après eux furent appelés Sidon et les Sidoniens. »

(2) Ici reprend manifestement une autre cosmogonie, qui remonte au démiurge et développe ensuite les premières générations humaines. Elle a été cousue de la façon la plus maladroite à la suite de l'autre, de telle façon que les mots ἐξ ὧν par lesquels elle commence, et qui indiquent la filiation du démiurge 'Hoûschôr, paraissent se rapporter à *Çêd* et *Çîdôn*, ce qui est absurde et impossible. Dans le texte primitif, ces deux mots se référaient évidemment aux premiers principes d'où avait procédé l'organisateur du monde, peut-être Qôl-pia'h et Bâhou.

(3) Il y a probablement ici une certaine altération dans le texte. Car il semble vraisemblable que Malâk ait été le nom du frère de 'Hoûschôr, plutôt qu'une épithète de celui-ci. En effet, dans l'état où la narration se présente à nous, ce frère n'est pas nommé.

Technitès (*Qên*) et l'Autochthone fait de terre (*Adâm min-haadâmâth*). Ce sont ceux qui inventèrent de mêler de la paille hachée à l'argile des briques, de les faire sécher au soleil et de disposer des toits.

D'eux naquirent d'autres, dont l'un était appelé Agros (*Sid*) et Agrotès (*Sadê*), le héros des champs,

Dont l'image est particulièrement honorée en Phénicie, avec son arche portée sur un chariot, et les gens de Byblos en particulier l'appellent le plus grand des dieux (1).

Ce sont eux qui inventèrent d'ajouter aux maisons des cours, des enclos et des appartements souterrains; c'est d'eux que viennent les agriculteurs et les chasseurs. Et on les appelle Alètes (*Iâm*) et Titans (*Nepîlîm*).

D'eux naquirent Amynos et Magos (2), qui enseignèrent à faire les villages et les bergeries.

Et de ceux-ci naquirent Misôr (*Mîschôr*) et Sydyc (*Cüdüq*), c'est-à-dire l'actif et le juste; ce sont eux qui ont trouvé l'usage du sel:

De Misôr naquit Taaut (*Taût*), qui inventa les premiers éléments de l'écriture, et que les Égyptiens appellent Thôôth, les Alexandrins Thôyth et les Hellènes Hermès; de Sydyc les Dioscures, Cabires, Corybantes ou dieux de Samothrace (*Kabîrîm*), qui les premiers inventèrent le vaisseau complet.

Et de ceux-ci naquirent d'autres, qui furent les inventeurs

(1) L'addition explicative, que Philon de Byblos insère ici dans l'ancien texte phénicien qu'il traduit de Sanchoniathon, repose sur une grossière erreur de sa part, déjà reconnue par Scaliger. Il a confondu le héros Sadê, type de l'agriculteur, avec Schaddê (le Tout-Puissant), l'hébreu Schaddaï, dont l'orthographe était, en effet, la même en phénicien. (Voy. plus haut, p. 155.)

(2) Le nom d'Amynos est sans doute à comparer au biblique 'Ammôn et à mettre en rapport avec l'idée du rassemblement des troupeaux. Dans ce cas, Magos serait peut-être le débris altéré et écourté d'un nom qui se rattacherait à celui de la cabane rustique, *ma'ar*, dont les Latins ont fait *magar* et *magal*.

des herbes médicales, des remèdes contre la morsure des serpents et des incantations curatives.

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 18-24.)

G. — Grande théogonie, sous forme de récit épique, du Sanchoniathon de Philon de Byblos (1).

En ce temps-là il y eut un personnage appelé Elioun (*'Eliûn*), c'est-à-dire le Très-Haut, et son épouse appelé Bêrouth (*Ba'alath Bêrûth?*), qui habitaient Byblos.

D'eux naquit Epigeios ou Autochthôn (*Adâm Quadmûn*), que l'on appela ensuite Ouranos (*Schâma*), et c'est d'après lui que l'élément qui est au-dessus de nos têtes a été appelé ciel, à cause de son incomparable beauté. Il lui naquit aussi, des parents qui viennent d'être nommés, une sœur, qui fut appelée Gê (*Adâmâth*), et c'est de sa beauté que le nom passa à ce que nous désignons par l'expression de terre.

Leur père, le Très-Haut, ayant été tué dans une lutte avec les bêtes sauvages, fut divinisé, et ses enfants instituèrent en son honneur des libations et des sacrifices. Le Ciel ayant succédé à l'autorité de son père, prit en mariage la Terre, sa sœur. Et il en eut quatre fils, Ilos (*Îl*), que l'on appelle aussi Cronos, Bétylos (*Bêth-ül*), Dagôn (*Dâgûn*), dont le nom veut dire le dieu du blé, et Atlas (2).

D'autres concubines le Ciel eut une nombreuse postérité, ce dont la Terre s'irrita; dans sa jalousie elle poursuivit le Ciel d'injures, de telle façon qu'ils finirent par divorcer. Et

(1) Cette narration théogonique paraît avoir été propre à Byblos, qui y est le centre de tous les événements.

(2) La forme phénicienne originale est inconnue et impossible à restituer. Mais d'après l'assonnance et le rôle prêté par la mythologie à Atlas, on peut soupçonner ici comme primitif un nom dérivé de la racine *nâṭal*, avec un aleph prosthétique.

le Ciel, après s'être séparé d'elle, revenait avec violence quand il lui en prenait fantaisie, s'approchait d'elle et ensuite se retirait. Et il tentait aussi de faire périr les enfants qu'il avait eus d'elle. Mais la Terre parvenait souvent à se défendre, appelant des auxiliaires à son secours.

Quand Cronos (*Îl*) eut atteint l'âge d'homme, il prit pour conseil et secours Hermès Trismégiste (*Taût*), et celui-ci était son scribe. Et il déclara la guerre au Ciel, son père, pour venger sa mère.

Cronos eut alors deux enfants, Perséphoné (*Ilâth*, *Êlâth*) et Athéné (*'Anâth*). La première mourut vierge. Et par les conseils d'Athéné et d'Hermès, Cronos fabriqua une harpé et une lance de fer. Puis Hermès, ayant prononcé des formules magiques sur les compagnons de Cronos, excita en eux un ardent désir de combattre contre le Ciel en faveur de la Terre. Ainsi Cronos, ayant livré bataille au Ciel, le chassa du pouvoir et succéda à sa royauté.

Dans le combat fut prise la concubine favorite du Ciel, grosse de lui, et Cronos la donna à Dagôn, auprès de qui elle mit au monde l'enfant des œuvres du Ciel qu'elle portait dans son sein; et on l'appela Dêmarous (*Thâmâr*, *Ba'al-Thâmâr*).

Ensuite Cronos entoura d'une muraille le lieu qu'il habitait, et bâtit la première ville de la Phénicie, Byblos.

Après cela, prenant en suspicion son frère Atlas, il le précipita dans les entrailles de la terre et l'y ensevelit, par le conseil d'Hermès.

Vers le même temps, les fils des Dioscures (*Kabîrîm*), ayant rassemblé des barques et des vaisseaux, naviguèrent; jetés à la côte auprès du mont Casion, ils y consacrèrent un temple.

(1) C'est le Grand Etymologyque (v. Ἀμμά) qui fait connaître l'assimilation de cette forme phénicienne à la Rhéa des Grecs, et une inscription invoque Âmmâ à côté de Ba'alth (Euting, *Punische Steine*, pl. XXII, n° 215).

Et les compagnons de Ilos-Cronos furent appelés Eloeim (*Elohîm*), comme qui dirait Croniens; car ils tiraient leur nom de Cronos.

Cronos cependant avait pour fils Sadidos (*Schadîd*); il le frappa de son propre glaive, l'ayant pris en suspicion, et il le priva de la vie, se faisant l'exécuteur de son propre fils. De même, il coupa la tête de sa fille, de telle façon que tous les dieux restèrent stupéfaits devant les conseils de Cronos.

Après que du temps se fut passé, le Ciel fugitif, ayant rencontré sa fille vierge, Astarté (*'Aschthârth*), avec ses deux sœurs, Rhéa (*Ammâ*) (1) et Dioné (*Ba'alth*), les envoya pour tuer Cronos par ruse. Et Cronos les prit toutes pour concubines, quoique sœurs. Le Ciel l'ayant appris, mit en marche contre Cronos la Destinée (*Gîddê,* hébr. *Gad*) et Hora (*No'emâ, 'Aschthar-No'emâ*), avec d'autres alliés; mais Cronos séduisit ces femmes et les retint avec lui.

Le Ciel inventa encore les Bétyles (*bêth-ül*), en faisant des pierres animées.

Et à Cronos naquirent d'Astarté sept filles, les Tanides (1) (*Tanith*) ou Artémis, puis de Rhéa sept fils, dont le plus jeune fut divinisé dès sa naissance; enfin il eut de Dioné des filles, et d'Astarté de nouveau deux fils, Pothos (*'Hîpêç*) et Éros (*Dûd*).

Quant à Dagôn, ayant inventé le blé et la charrue, il fut appelé Zeus Arotrios.

Et Sydyc (*Çüdüq*), dont le nom veut dire le juste, ayant épousé une des Tanides, eut pour fils Asclépios (*Eschmûn*).

Et dans le pays au-delà du fleuve (de l'Euphrate) (2) naquirent à Cronos trois fils, un nouveau Cronos (*Îl*), homo-

(1) Le texte porte ἑπτὰ Τιτανίδες, mais la correction ἑπτὰ Ταvίδες est évidente. Ces sept Tamith rappellent les sept Hat'hor de la mythologie égyptienne.

(2) Ἐν Περαίᾳ, qui vient ici assez singulièrement, ne serait-il pas une faute pour ἀπὸ Ῥέας?

nyme de son père, Zeus Bêlos (*Ba'al*, ou spécialement *Hâbba'al*) et Apollon (*Reschep*).

Vers le même temps naquirent Pontos (*Yâm*), Typhon (*Çephôn*) et Nerée (*Nâhâr*), frère de Pontos et fils de Bêlos. Et de Pontos naquit Sidôn (*Schiddô*) (1) qui, douée de la plus merveilleuse voix, inventa l'art du chant, ainsi que Poseidôn (*Tân* ou *Tannin*) (2).

Et à Dêmaroûs naquit Melcarthos (*Melqârth*), qu'on appelle aussi Héraclès.

Puis après :

Le Ciel fit la guerre à Pontos, et s'adjoignit Dêmaroûs comme auxiliaire, après l'avoir décidé à passer de son côté (3). Dêmaroûs se précipita sur Pontos, mais celui-ci le mit en fuite; et Dêmaroûs fit vœu d'un sacrifice s'il parvenait à échapper.

L'an trente-deux après qu'il se fut emparé du pouvoir, Cronos ayant pris son père, le Ciel, dans une embuscade

(1) Il m'est impossible de voir, comme on le fait d'ordinaire, dans cette Sidon, une personnification de la ville de Çidôn. Son nom doit exprimer sa qualité de chanteuse, de sirène, et dès lors je n'hésite pas à y reconnaître l'énigmatique *schiddâh* de *Ecclesiat.*, II, 8. La terminaison ὼν m'y fait restituer une désinence en *ô* pour *â*, comme dans *Didô, Thourô, nesso* (*neço*, « fleur »), etc. (Voy Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 173.)

(2) Le nom d'un dieu *Tân* se trouve en composition dans celui d'Itanos de Crète, *î-Tân*, « l'île de Tân. » Les plus anciennes monnaies de cette île (Mionnet, *Descr. de méd. ant.*, t. IV, p. 324, nº 188) représentent le dieu Tân comme un personnage à queue de poisson, tenant le trident de Neptune ; au revers est représenté le monstre marin *tannîn* (*Genes.*, I, 21 ; *Job*, VII, 12 ; *Is.*, XXVII, 1) et sa femelle. C'est le « bélier marin » d'Élien (*Hist. anim.*, IX, 49 ; XV, 2), dans lequel M. Maury (*Rev. archéol.*, 1re sér., t. V, p. 552 et suiv.) a déjà fait voir l'animal du Poseidôn phénicien.

(3) J'adopte ici la correction de Bernays : Καὶ ἀποστήσας Δημαροῦντα προστίθεται.

qu'il lui avait tendue dans un lieu au milieu des terres, et le tenant désormais en son pouvoir, lui trancha les parties sexuelles dans un lieu voisin de sources et de fleuves, où s'établit désormais le culte du Ciel; son esprit se dissipa alors, et dans sa mutilation son sang tomba en gouttes dans les eaux des sources et des fleuves; et encore aujourd'hui l'on montre l'endroit où ceci se passa.

Telles sont les belles choses qu'il raconte de Cronos et de ces contemporains de Cronos dont les Hellènes font tant de bruit, disant que « ce fut l'âge d'or, le premier âge des hommes doués de la parole, » et vantant comme une béatitude suprême la félicité de ces mortels antiques. L'écrivain continue ensuite en ces termes :

Astarté la grande (*'Aschthârth Kabîrath*) et Zeus Dêmaroûs (*'Ba'al-Thêmâr*) et Adôdos (*Hadôd*), roi des dieux, régnèrent ensemble sur le pays, par la décision de Cronos. Et Astarté plaça sur sa propre tête, comme insigne de royauté (les cornes d')une tête de taureau. Parcourant la terre habitée, elle trouva un astre tombé du ciel, le releva et le consacra dans l'île sainte de Tyr. Et les Phéniciens disent que cette Astarté est Aphrodite.

Cronos, à son tour, parcourant la terre habitée, donna à sa fille Athéné la royauté de l'Attique.

Mais une peste et une famine étant survenues, Cronos sacrifia son fils unique (1) à son père le Ciel, se circoncit lui-même et obligea ses compagnons à se faire la même opération.

Et peu après, un autre fils qu'il eut de Rhéa, nommé Mouth (*Mûth*, mort, hébr. *mâveth*), étant mort, il le divinisa; son nom en phénicien signifie « la Mort, » et il est le même que Pluton.

(1) Son unique fils légitime.

Après cela, Cronos donna Byblos à la déesse Baaltis (*Ba'alth*), qui est aussi appelée Dioné, Béryte à Poseidôn et Sidon aux Cabires, qui divinisèrent à Béryte les restes de Pontos.

Et auparavant Taautos, après avoir inventé les images des dieux d'après leurs figures, celle de Cronos, de Dagôn et des autres, combina les éléments sacrés de l'écriture. Il imagina pour Cronos les insignes de sa royauté, quatre yeux par devant et par derrière, dont deux sont en repos et fermés [quand les deux autres sont ouverts], et à ses épaules quatre ailes, deux élevées et deux abaissées. Ceci était destiné à exprimer symboliquement que Cronos voyait en dormant et dormait éveillé; de même, la position de ses quatre ailes montrait qu'il volait en se reposant et se reposait en volant. Et aux autres dieux, Taautos donna à chacun deux ailes aux épaules, comme suivant Cronos dans son vol, et en outre à ce dernier deux ailes encore sur la tête, l'une pour exprimer son esprit de commandement, l'autre sa puissance sensitive.

Cronos étant venu dans les pays du sud, donna toute l'Égypte au dieu Taautos, pour en faire son royaume.

Tout cela, dit-il, fut mis pour la première fois par écrit par les sept fils de Sydyc, les Cabires avec leur huitième frère Asclepios, sur l'ordre qui leur en avait été donné par Taautos. Et Thabion (*Tâbiûn*), le premier hiérophante qui ait existé en Phénicie dans la plus haute antiquité, mit ces choses en allégories, en les combinant avec les contingences physiques et cosmiques, et les transmit aux chefs de cérémonies sacrées et aux prophètes qui dirigent les initiations. Et ceux-ci, ayant avant tout la volonté d'en accroître la gloire, les communiquèrent à leurs successeurs et à leurs disciples, dont l'un fut Eisiris (*Îsir* = *Ûsir*) l'inventeur des trois lettres (1), frère de Chnâ (*Kenâ'an*) qui est surnommé Phœnix.

(1) La trilitéralité grammaticale des langues sémitiques.

Et il ajoute en épilogue (1) :

Et les Grecs, qui surpassent tous les hommes en ingéniosité, se sont approprié la plupart de ces choses et les ont exagérées en les accompagnant d'ornements variés, brodant de toute manière sur le fond pour charmer par l'élégance des mythes. De là Hésiode et les poètes cycliques si renommés ont tiré leurs théogonies, leurs gigantomachies, leurs mutilations de dieux, et en les colportant partout ils ont supplanté le vrai récit. Et nos oreilles, accoutumées à leurs fictions et prévenues depuis plusieurs siècles, gardent comme un dépôt précieux les fables qu'elles ont reçues par tradition, comme je l'ai dit en commençant; et enracinée par le temps, cette croyance est devenue si difficile à déraciner, qu'à la plupart la vérité semble un conte fait à plaisir, tandis que la corruption de la tradition est tenue pour vérité.

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 24-40, ed. Orelli.)

H. — Extrait du livre de Philon de Byblos « Sur les Juifs. »

C'était une coutume chez les anciens, dans les grandes calamités et dans les dangers suprêmes, que, pour racheter la perte de tous, le chef de la ville ou de la nation livrât à l'immolation son fils le plus cher, rançon offerte à la vengeance divine. Et ceux que l'on donnait ainsi en victimes étaient sacrifiés avec des cérémonies mystérieuses.

Cronos donc, que les Phéniciens appellent Êl (*Êl, Îl*), roi du pays, qui fut ensuite, après sa mort, divinisé dans la planète Saturne, avait un fils unique d'une nymphe du pays, que l'on appelle Anôbret (2). Ce fils est nommé Ieoud

(1) Ces dernières remarques appartiennent bien évidemment en propre à Philon de Byblos, et non au Phénicien Sanchoniathon.

(2) Toutes les conjectures jusqu'ici proposées pour la restitution

(*Ye'hûd,* hébr. *yâ'hîd*), car c'est ainsi que l'on dit en phénicien un fils unique. Son pays étant tombé dans de grands dangers pendant la guerre, Cronos revêtit son fils des ornements royaux, éleva un autel et l'y immola.

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 42, ed. Orelli.)

I. — Autre rédaction de ce même extrait.

Les Phéniciens, dans les grandes calamités de guerres, de sécheresses ou de pestes, sacrifiaient quelques-uns de leurs enfants les plus chers, les dévouant à Cronos (*Îl-Milich,* le *Moloch* des 'Ammonites). L'histoire des Phéniciens, que Sanchoniathon écrivit en phénicien et que Philon de Byblos traduisit en grec en huit livres, est pleine de semblables sacrifices.

(Porphyr., *De abstin. carn.*, II, 56.)

J. — Extrait sur Cronos.

Les Phéniciens, guidés par la similitude du nom ou par quelque allégorie, racontent autrement ce qui se rapporte à Cronos, comme on peut le recueillir dans le second livre de l'« Histoire phénicienne » d'Hérennius Philon. Leur histoire traditionnelle raconte qu'il régna sur la Libye (1) et la Sicile, comme je l'ai exposé plus haut (2), qu'il y établit des habitants et y fonda des villes, comme celle dont parle Charax et qui s'appela d'abord Cronia, et maintenant Hiérapolis,

de la forme originaire de ce nom et son explication me paraissent inadmissibles; mais, de mon côté, je n'ai rien de plausible à y substituer.

(1) Où il devient *Ba'al 'Hammôn.*

(2) Ce passage est perdu.

ainsi que le narrent Isigonos, dans son livre : *Sur les dieux grecs*, Polémon et Eschyle dans sa tragédie d'*Etna*.

(Fragment du IVe livre du traité *Des mois* de Jean Laurentios, le Lydien, publié par Hase à la p. 274 du traité *De ostentis*, du même auteur.)

K. — Autre extrait sur Cronos.

Les Phéniciens disent que ce dieu (Cronos) eut en partage e rôle de démiurge. En effet, comme le démon qui nous est affecté prend soin de notre vie, non pas en descendant en elle, mais en y restant extérieur, de même Cronos est chargé de présider au monde, sans en être le créateur, mais comme gardien et bienfaiteur du monde, comme celui qui mène à son accomplissement la vie de l'univers et du démiurge lui-même. C'est ainsi qu'ils célèbrent Cronos à titre de démiurge, voyant en lui la puissance qui rend effective l'œuvre démiurgique.

(Extrait de la seconde partie (inédite) du traité de Damascius, *Sur les premiers principes* ; Creuzer, *Meletemata*, t. I, p. 45 ; Ch.-Em. Ruelle : *Le philosophe Damascius*, p. 105.)

L. — Extrait sur la royauté de Cronos.

Les Phéniciens disent que Zeus (*Ba'al* ou *Hâbba'al*) fut le plus juste des rois, de telle façon que sa gloire devint supérieure à celle de Cronos. Et ils racontent qu'il chassa Cronos de la royauté, ce qui veut dire qu'il l'emporte sur le temps et l'oubli qu'il traîne avec lui (1).

(Johan. Laurent. Lyd., *De mens.*, IV, 48.)

(1) Explication allégorique qui sent le grec de basse époque et n'a rien des idées orientales.

M. — Extrait du livre de Philon de Byblos « Sur les Juifs. »

Taautos (*Taût*), que les Égyptiens appellent Thoyth, glorifié pour sa sagesse parmi les Phéniciens, fut le premier à ordonner d'une manière scientifique, à la place de l'ignorance du vulgaire, la science des choses divines et le culte des dieux. Après de nombreuses générations, il fut suivi par le dieu Sourmoubêlos (*Schumru-Ba'al,* « l'ordonnance de Ba'al ») et la déesse Thoûrô (*Thûrô,* hébr. *Thôrâh,* « la loi »), appelée aussi Chousarthis (*'Huscharth,* « l'harmonie »), qui éclairèrent la théologie mystérieuse et enveloppée d'allégories de Taautos.

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 42, ed. Orelli.)

N. — Extrait du livre de Philon de Byblos « Sur les lettres phéniciennes. »

Le même (Philon de Byblos), traduisant le livre *Sur les lettres phéniciennes* de Sanchoniathon, dit ce qui suit des reptiles et animaux venimeux qui n'apportent aucune utilité aux hommes, mais leur communiquent la perdition et le trépas en les piquant de leur venin cruel et incurable. Il en écrit en ces termes :

Taautos divinisa donc la nature du dragon et des serpents, et après lui les Phéniciens et les Égyptiens suivirent son exemple. Car ils considèrent cet animal comme étant parmi les reptiles le plus rempli de souffle spirituel (1) et le plus igné. Et c'est ce souffle spirituel qui lui donne une rapidité de mouvement impossible à surpasser, bien qu'il n'ait ni

(1) Cf. *Genes.*, III, 1 : « Le serpent était rusé par dessus tous les animaux des champs que Yahveh Élohîm avait faits. »

pieds, ni mains, ni aucun des membres extérieurs à l'aide desquels se meuvent les autres animaux. Et le serpent prend les formes les plus variées, s'avançant par spirales vers le but qu'il veut atteindre. C'est aussi celui qui vit le plus longtemps, non seulement parce qu'il se rajeunit en dépouillant l'enveloppe de sa vieillesse, mais parce qu'il atteint à une croissance plus grande que celle d'aucun animal. Et quand il est parvenu à la mesure qui lui est déterminée, il s'absorbe lui-même, comme Taautos l'a consigné dans les écritures sacrées. C'est pour cela que cet animal tient sa place dans les cérémonies sacrées et dans les mystères. Il est expliqué plus au long dans les livres intitulés : *Sur les signes célestes* (1), que le serpent est immortel et s'absorbe lui-même, comme il vient d'être dit, car cet animal ne meurt pas d'une mort naturelle, mais seulement quand il est frappé. Aussi les Phéniciens l'appellent Agathodémon (2).

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10; Sanchoniath., p. 44, ed. Orelli.)

(1) Περὶ ἐθωθίων. Les ἐθώθια sont manifestement les signes célestes, *êthûth*, hébr. *ôthôth*, comme les ἀμμούνεα dont Sanchoniathon est dit avoir consulté les écritures mystérieuses pour écrire sa cosmogonie (Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 6; Sanchoniath., p. 6, ed. Orelli), sont les *'hammânîm* ou stèles sacrées des temples.

(2) On peut soupçonner que sous ce nom se cache la désignation du *Malâk-Ba'al*, ou « ange de Ba'al, » troisième personne ou dieu fils des triades phéniciennes, auquel M. Philippe Berger a consacré un important mémoire : *L'ange d'Astarté*, dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Édouard Reuss* (Paris, 1879, gr. in-4°), p. 37-55. Ce *Malâk-Ba'al* est identifié à Hermès (voy. Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 127 et suiv.), assimilé lui-même à Agathodémon. Une de ses images est le *ne'huschtân*, le serpent sauveur, dont Môscheh dresse l'image dans le désert (*Num.*, XXI, 6-9), image que plus tard le roi 'Hizqiyâh fit briser comme idolâtrique (*II Reg.*, XVIII, 4).

O. — Extraits sur le rôle cosmogonique du nombre sept.

Les Chaldéens appellent ce dieu (Dionysos) Iao, ce qui veut dire lumière intelligible, et dans la langue des Phéniciens on le nomme fréquemment Sabaôth, comme celui qui est au-dessus des sept cieux, c'est-à-dire le démiurge (1).

(Joh. Laurent. Lyd., *De mens.*, IV, 38.)

Sabaôth le démiurge, car c'est par ce mot qu'on exprime en phénicien le nombre démiurgique.

(Joh. Laurent. Lyd., *De mens.*, IV, 97.)

Ce sont les dieux eux-mêmes qui ont fait connaître le septenaire comme le nombre intelligent, subsistant après le ternaire. Orphée l'enseigne, et aussi les Pythagoriciens et les Phéniciens, ces derniers représentant dans leur mythologie Cronos comme muni de sept têtes.

(Damasc., *De prim. princip.*, *fragm. ined. ap.* Ch.-Em. Ruelle, *Le philosophe Damascius*, p. 100.)

(1) L'écrivain byzantin, absolument ignorant de la philologie sémitique, a fait ici une grossière confusion entre le titre de *Yahveh elohê çebâôth*, « Yahveh, dieu des armées célestes, » et le nom de nombre *schebâ'*, « sept. » Mais son témoignage, même entaché d'erreur, est précieux à retenir. Il prouve en effet que, dans ses lectures très-nombreuses et très-variées d'auteurs aujourd'hui perdus, Jean Laurentios le Lydien avait trouvé l'expression de l'idée cosmique et démiurgique attachée par les Phéniciens au nombre septenaire.

III

FRAGMENTS DE LA COSMOGONIE DE PHÉRÉCYDE

Les lambeaux conservés jusqu'à nous de la cosmogonie du philosophe Phérécyde de Syros doivent trouver ici leur place. On nous dit, en effet, d'une manière formelle, que Phérécyde composa son livre d'après les écrits mystérieux des Phéniciens, τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία (Suid., *v.* Φερεκύδης, Eudoc., *Violar. ap.* Villoison, *Anecd. graec.*, t. I, p. 425) ; et il est facile de voir que ceci est exact, que sa cosmogonie n'est pas hellénique, mais sémitique, et présente sous un vêtement de noms grecs un récit de la même famille que ceux des cosmogonies de Sanchoniathon.

La restitution en a déjà été tentée par : Sturz, *Pherecydis fragmenta*, 2e édit. (1824), p. 38-53, *Commentatio de Pherecyde Syrio et Atheniensi*, § 8; Preller, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. sér., t. IV, p. 377 et suiv. ; J.-L. Jacobi, *Ueber die Fragmente des Pherecydes bei den Kirchenvætern*, dans les *Theologische Studien* de Ullmann et Umbreit, t. I (1851), p. 207 et suiv. ; Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 249-255.

L'époque à laquelle vivait le philosophe de Syros est difficile à préciser. Dans les témoignages contradictoires que l'antiquité nous a légués à ce sujet, elle flotte entre la XXXVe Olympiade (Suid., *s. v.*) et la LIXe (Theopomp. *ap.* Diogen. Laërt., I, 116; voy. Sturz, *Comment. de Pherecyd.*, § 2; Preller, *Rhein. Mus.*, nouv. sér., t. IV, p. 377). Son ouvrage passait pour le premier qui, chez les Grecs, eût été écrit en prose (Suid., *s. v* ; Strab., I, p. 18; Eustath., *ad Iliad.*, A, p. 9; Plin., *Hist. nat.*, VII, 56;

Isidor., *Orig.*, I, 37 ; voy. Sturz, *Comment.*, § 4). Le titre de cet ouvrage et sa division en livres sont ainsi indiqués par Suidas :

A. — Tout ce qu'a écrit Phérécyde consiste dans son Heptamychos, ou Théocrasie, ou Théogonie ; c'est une théologie en dix livres, contenant les générations des dieux et leurs successions (1).

Cf. Eudoc., *Violar.*, *ap.* Villoison, *Anecd. graec.*, t. I. p. 425.
Maxime de Tyr (*Dissert.*, X, 4) résume en ces termes les traits essentiels du récit cosmogonique qui l'ouvrait :

B. — Voir la narration poétique de Phérécyde avec Zês et Chthonia et l'Amour qui se produit en eux, puis la naissance d'Ophiôneus, le combat des dieux, l'arbre et le péplos.

Nous avons là trois phases différentes symbolisées :
1° Production de l'univers ;
2° Lutte cosmique primordiale, qui permet
3° L'organisation définitive de l'univers.
La distinction de ces trois phases nous fournira un classement logique des fragments.

I

C. — Phérécyde fait de celui qui vit éternellement (Zês), de Chronos (le Temps) et de Chthonia les trois premiers principes, le premier précédant les deux autres et les deux venant après le un. Puis Chronos produit par sa génération le feu, le souffle et l'eau, c'est-à-dire, ainsi que je le comprends, la triple nature de l'intelligible, d'où procèdent les nombreuses générations des dieux, divisés en cinq replis (μυχοί), ce qu'il appelle πεντέμυχος ou le quintuple monde.

(Damasc., *De prim. princip.*, 124, p. 304, ed. Kopp.)

(1) Il est manifeste qu'il faut corriger ici διαδοχάς au lieu de διαδόχους, qui ne donne pas un sens raisonnable.

D. — Phérécyde dit que les premiers principes sont Zês, Chthonia et Cronos, Zês étant l'éther, Chthonia la terre et Cronos le temps, l'éther principe actif, la terre principe passif, et le temps celui en qui tout se produit.

(Hermias, *Irris. gentil. philosoph.*, 12.)

E. — Lucrèce reconnaît que le monde a eu une triple origine. . . . . . Phérécyde est du même avis, mais en admettant des éléments différents, Zês, Chthonia et Cronos, c'est-à-dire le feu, la terre et le temps, ajoutant que l'éther igné gouverne la terre, la terre gouverne le temps, dans lequel tout se règle.

(Prob. *ad* Virgil., *Eclog.*, VI, 31.)

Les phrases de début du livre, où ces premiers principes étaient énoncés, nous ont été conservées textuellement par Diogène Laërte :

F. — Zeus était d'abord et Chronos (le temps) toujours le même et Chthonia. Puis Chthonia prit le nom de Gê (terre), quand Zeus lui eut donné son honneur (γέρας).

(Diogen. Laërt., I, 119.)

Zeus, pour le nom duquel Phérécyde employait la forme particulière Zês (Eustath., *Ad Odyss.*, A, p. 1387), expliqué par Hermias par l'éther, par Probus par l'éther igné ou le feu, et qualifié par Damascius de Celui qui vit éternellement, au moyen d'un jeu de mots sur Ζῆς et ζῶν qui doit remonter au philosophe lui-même, correspond exactement au Souffle (*Rû'ah*) de la première cosmogonie de Sanchoniathon. Aristote donne à ceci une forme plus philosophique et plus spiritualiste, mais qui revient à la même idée :

G. — Ceux des anciens qui ont mêlé ces choses (des vérités philosophiques aux fables) disent cela sans recourir aux mythes, comme Phérécyde et quelques autres qui disent que

le premier existant a été le souverain bien, les Mages aussi, et parmi les sages postérieurs Empédocle et Anaxagore soutiennent que le premier principe a été suivant l'un l'attrait amoureux (φιλία), suivant l'autre l'esprit.

(Aristot., *Metaphysic.*, N, 4.)

Il est vrai que nous avons aussi :

H. — Zeus est le soleil, d'après Phérécyde.

(Joh. Laurent. Lyd., *De mens*, IV, 3.)

Mais il est évident qu'ici l'écrivain byzantin, à qui nous devons ce renseignement, a confondu le soleil avec le principe igné, cause de la vie et du mouvement, ou du moins que ce qu'il dit ne se rapporte pas aux origines cosmogoniques. Car si Phérécyde a pu identifier Zês avec le soleil, ce n'est que plus tard, en admettant que, dans le monde une fois organisé définitivement, ce premier principe de vie se détermine et se fixe dans l'astre diurne.

Dans la première cosmogonie de Sanchoniathon, le Souffle devient amoureux de ses propres principes, et c'est le point de départ de la naissance de l'univers. Phérécyde exprimait la même notion sous une forme un peu différente :

I. — Phérécyde dit que Zeus se transforma en Éros pour accomplir son œuvre démiurgique. Car il amena à la concorde et à la bonne harmonie le monde composé d'éléments contraires, y semant l'accord et l'union qui gouvernent toute chose.

(Procl., *In Tim.*, III, p. 155.)

L'état originaire de la dyade qui succède à la monade primordiale était, en effet, suivant Phérécyde, essentiellement chaotique, troublé et plein d'antagonisme avant l'œuvre démiurgique.

J. — Les anciens voient la dyade dans la matière et sa di-

versité. Aussi Phérécyde appelle-t-il cette dyade Audace (τόλμη), d'autres Impulsion (ὁρμή) ou Opinion (δόξα), parce que l'opinion est mêlée de faux et de vrai. En effet, la matière cède à tout, est instable et se change en mille formes, souffrant le mal et supportant la peine, parce que de sa nature elle a en elle le divisible et le séparable.

(Johan. Laurent. Lyd., *De mens.*, II, 6.)

Le principe matériel et passif de la cosmogonie de Phérécyde, sur lequel agit Zès, le principe actif et spirituel, est Chthonia. Nous venons de voir Hermias et Probus la définir comme la terre. C'est aussi ce que fait Sextus Empiricus :

K. — Phérécyde de Syros dit que la terre fut le principe de toutes choses, Thalès de Milet que ce fut l'eau, Anaximandre son disciple l'infini, Anaximène et Diogène d'Apollonie l'air, Hippasos de Métaponte le feu et l'eau, Xénophane de Colophon la terre et l'eau, Œnopide de Chios le feu et l'air, Hippon de Rhégion le feu et l'eau, Onomacrite dans ses *Orphiques* le feu, l'eau et la terre, enfin Empédocle et les Stoïciens le feu, l'air, l'eau et la terre.

(Sext. Empiric., *Pyrrhonian. hypotypos.*, III, 4, p. 126, ed. Bekker.)

Mais ceci est démenti par les termes mêmes du début du livre de Phérécyde, tels qu'ils nous ont été conservés par Diogène Laërte (*F*). En réalité, Chthonia est la matière humide et chaotique, dans laquelle les éléments de la terre et de l'eau sont encore mêlés. Et c'est ainsi que s'explique une série de témoignages qui, au premier abord, semblent absolument contradictoires à ceux qui viennent d'être rapportés.

L. — Thalès de Milet et Phérécyde de Syros prennent l'eau comme premier principe de toutes choses. Et Phérécyde l'appelle Chaos, puisant, à ce qu'il semble, ce terme dans Hésiode (*Theogon.*, v. 116), lequel dit : « Avant toute autre chose il y eut le Chaos. » En effet, le philosophe, rapportant

χέος au verbe χεῖσθαι, « être versé, couler, » applique ce nom à l'élément de l'eau.

(Achill. Tat., *Isagog. in* Arat. *Phaenom.*, 3, p. 123, ed. Petau.)

M. — Le poète appelle la mer « antique, » parce qu'elle a été le premier des éléments, suivant Phérécyde et Thalès.

(Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 145; cf. Favorin, *v.* δήναιαν θάλασσαν.)

N. — Phérécyde de Syros et Thalès de Milet affirment que l'eau a été le principe de toutes choses, reprenant le dire d'Hésiode.

(Schol. *ad* Hesiod., *Theogon.*, v. 116.)

D'après les expressions mêmes du fragment *F*, c'est seulement après l'opération démiurgique que Chthonia devient Gê, c'est-à-dire proprement la terre, « quand Zeus lui a donné son honneur. » Et Grotius (*De veritat. relig. christ.*, I, 16, p. 27 de l'édit. d'Amsterdam, 1709), Tiedemann (*Griechenlands erste Philosophen*, p. 172) et Sturz (*Pherecyd. fragment.*, p. 40 et suiv.) ont parfaitement compris que ce que désignaient ces termes énigmatiques est l'opération créatrice que *Genes.*, I, 9 et 10, place au troisième jour et définit en ajoutant, après avoir dit que le sec et l'humide furent séparés sous les cieux: « Élohîm nomma le sec terre, et il nomma le rassemblement des eaux mer. »

En effet, à dater de cette opération du démiurge Zês, transformé en Éros, l'unité primitive de Chthonia se résout dans la dualité de la terre et de l'océan, les deux parties constitutives du monde terrestre, auxquelles Phérécyde appliquait les noms de Gê et Ogên (Clem. Alex., *Stromat.*, VI, p. 264, ed. Sylburg). Sur l'emploi de l'expression antique d'*Ogên* au lieu d'Océan, voy. encore Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 231.

En même temps que cette production démiurgique s'opère dans le sein de Chthonia par l'opération de Zês, Chronos en-

gendre les trois éléments célestes, le feu, le souffle et l'eau (C). Ainsi est constitué le quintuple monde (πεντέκοσμος) avec ses cinq replis (μυχοί), qui le font appeler πεντέμυχος.

Porphyre donne de cette expression de μυχοί une explication raffinée, qu'il faut prendre comme rendant plutôt ses idées propres que celles de Phérécyde lui-même.

O. — Le symbole de la nature étant partout à deux entrées, c'est avec raison que le poète (Homère) dépeint l'antre (des Nymphes) comme ayant deux portes au lieu d'une seule, deux portes réellement diverses : car l'une est pour les dieux et les biens, l'autre pour les hommes et les dieux. Et c'est de là que part Platon pour connaître aussi les cratères, mettant seulement des pithos au lieu d'amphores et deux embouchures au lieu de deux portes. Quant à Phérécyde de Syros, il parle de replis (μυχοί), de gouffres, d'antres, de portes et d'entrées, symbolisant ainsi les naissances et les trépas des êtres animés.

(Porphyr., *De antr. Nymph.*, 31.)

Ceci se justifie, du reste, en partie en ce que Phérécyde faisait correspondre à ses cinq replis du monde cinq familles de dieux cosmiques et élémentaires (*C*). Nous ne connaissons les noms que de trois d'entre elles, les Cronides, les Ophionides (*T*) et les Ogênides (Hesych., *s. v.*).

Le livre de Phérécyde portait le titre d'Ἑπτάμυχος, comme nous l'avons vu, ce qui indique que le philosophe, en outre des cinq éléments, comptait encore deux replis cosmiques, pour en faire sept en tout. Ces deux devaient correspondre à Chthonia et à Chronos, dans lesquels opérait Zês.

II

Rien malheureusement n'est parvenu jusqu'à nous du mythe de la naissance d'Ophiôneus, qui, d'après Maxime de Tyr, suc-

cédait dans la cosmogonie de Phérécyde à l'Amour éveillé dans le sein de Zês et de Chthonia (*B*).

Les débris que nous possédons reprennent seulement avec la guerre des dieux, dont le récit venait ensuite, toujours d'après Maxime de Tyr. Cette guerre avait pour acteurs opposés Ophiôneus ou Ophion et Cronos, qu'il ne faut pas confondre avec le Chronos primordial, compté au nombre des premiers principes de l'univers.

P. — L'idée du Satan (des Juifs) est, du reste, prise de vieux mythes mal entendus sur une guerre divine dont parlent les anciennes traditions. Héraclite y fait allusion quand il écrit : « Il faut savoir qu'il y a une guerre universelle, que la discorde fait la fonction de la justice, et que c'est selon ses lois que toutes choses naissent et périssent. » Et Phérécyde, bien plus ancien qu'Héraclite, représente dans un mythe deux armées ennemies, dont l'une a pour chef Cronos et l'autre Ophiôneus, raconte leurs défis, leurs combats et cette convention que celui des deux partis qui serait jeté dans l'Ogên s'avouerait vaincu, et que celui qui y aurait précipité l'autre posséderait le ciel pour prix de sa victoire.

(Cels. *ap.* Origen., *Adv. Cels.*, VI, p. 303.)

C'est à la victoire remportée dans cette lutte que fait allusion le témoignage suivant :

Q. — Phérécyde rapporte que Saturne gagna avant tous les autres la couronne des triomphateurs.

(Tertullian., *De coron mil.*, p. 531, ed. Froben.)

Ophion ou Ophiôneus, dans les poètes de basse époque, devient un des Géants foudroyés par Jupiter (Claudian., *De rapt. Proserp.*, III, v. 348). Mais l'histoire de sa lutte avec Cronos était exclusivement propre à Phérécyde. Aussi sommes-nous en droit de joindre aux fragments du philosophe de Syros quelques passages qui racontent cette lutte et complètent ce qu'en dit

Celse. C'est, en effet, sûrement chez Phérécyde qu'en a été la source.

R. — Avant Cronos et Rhéa, Ophion et Eurynomé, la fille de l'Océan, régnèrent sur les dieux que l'on appelle Titans. Puis Cronos ayant abattu Ophion, Rhéa ayant vaincu à la lutte Eurynomé et l'ayant précipitée dans le Tartare, ils régnèrent sur les dieux. Zeus les ayant à son tour jetés dans le Tartare, s'empara de la puissance qu'avaient avant lui Cronos et Rhéa. Mais ceux-ci ayant été précédés par Ophion et Eurynomé, le poète est en droit de dire Zeus souverain de la royauté d'Ophion et d'Eurynomé.

(Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 1191.)

S. — Il (Orphée) chantait comment Ophion et l'Océanide Eurynomé eurent d'abord la domination sur l'Olympe neigeux; comment, privés d'honneurs par la violence, lui par les mains de Cronos, elle par celles de Rhéa, ils tombèrent dans les flots de l'Océan; comment Cronos et Rhéa régnèrent sur les Titans, dieux bienheureux, tant que Zeus encore enfant, et l'esprit uniquement capable de choses enfantines, habita l'antre du Dicté, avant que les Cyclopes, fils de la Terre, ne l'eussent armé de la foudre, de l'éclair et du tonnerre.

(Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 503-511.)

En plaçant ceci dans la bouche d'Orphée, le poète semble indiquer que quelqu'une des branches de l'Orphisme avait adopté ce récit, emprunté à Phérécyde.

Nonnos de Panopolis (*Dionysiac.*, II, v. 573) fait dire par dérision par Zeus à Typhon, qu'il vient de frapper de sa foudre : « Maintenant, fais remonter du Tartare dans l'éther Ophion et Eurynomé d'une part, Cronos de l'autre, désormais mis d'accord par tes soins. »

On le voit, la lutte d'Ophion ou Ophiôneus et de Cronos, chez Phérécyde, correspondait à celle du Ciel et Cronos dans le grand récit épique de Byblos qui nous a été conservé parmi les frag-

ments de Sanchoniathon (II, G). Chez Nonnos, c'est « le vieil Ophion, » γέρων Ὀφίων, qui a inscrit en lettres rouges (γράμματι φοινικόεντι, le poète a sans doute mal compris un texte qui parlait de « lettres phéniciennes ») toutes les destinées du monde dans les orbites des planètes (Nonn., *Dionysiac.*, XLV, v. 351 et suiv.), donnée sans doute empruntée à Phérécyde; l'oracle des astres est un « oracle d'Ophion, » Ὀφιονίη ὀμφή (*Dionysiac.*, XLV, v. 399), l'astrologie « l'art d'Ophion » Ὀφιονίη τέχνη (*Dionysiac.*, XLV, v. 362). Tout ceci montre clairement dans ce personnage un synonyme d'Ouranos. Et c'est pour cela que Nicomaque de Gérasa (*ap.* Phot., *Biblioth.*, 187, p. 143, ed. Bekker) dit que la triade numérique était appelée Ophion, car celui-ci, comme ciel, renfermait en lui les trois éléments célestes.

« Les Phéniciens, dit Macrobe (*Saturn.*, I, 9), voulant symboliser dans leurs images sacrées le monde, c'est-à-dire le ciel, représentent un serpent roulé en cercle et mordant sa queue, de manière à montrer que le monde se nourrit de lui-même et tourne sur lui-même. » Varron (*De ling. lat.*, V, 10) dit également : « Les premiers des dieux sont le Ciel et la Terre, que les Égyptiens appellent Sérapis et Isis, les Phéniciens Taautès et Astarté. » Il est manifeste qu'ici l'écrivain latin, qui ne savait pas le phénicien, a confondu, trompé par une assonnance, le nom du dieu emprunté à l'Égypte, Taouṭ, type divin de l'hiérogrammate, qui n'a jamais pu être une personnification uranique, et le mot *ṭêṭ*, un des noms du serpent qui était l'emblême du ciel. Et pour justifier l'emploi que nous faisons de ces deux passages, il suffit de rappeler qu'Eusèbe, après avoir rapporté le morceau, traduit de Sanchoniathon par Philon de Byblos, sur le caractère symbolique du serpent chez les Phéniciens, que nous avons enregistré un peu plus haut (II, N), ajoute :

T. — Phérécyde, prenant son point de départ chez les Phéniciens, a disserté théologiquement sur le dieu qu'il appelle Ophiôneus et sur les Ophionides, dont nous reparlerons plus loin (1). Et c'est avec la même pensée que les

(1) Eusèbe ne reparle pas plus loin des Ophionides; mais tout ce passage est un extrait de Philon de Byblos ou de Porphyre.

Égyptiens, quand ils symbolisent l'univers, dessinent un cercle peint de la couleur de l'air (bleu) et semé de flammes, ayant au milieu un serpent à tête d'épervier, étendu horizontalement, le tout formant la figure de notre lettre *thêta*. Le cercle représente le monde, et le serpent qui au milieu réunit ses deux extrémités le bon génie.

(Euseb., *Praepar. evangel.*, I, 10 ; Sanchoniath, p. 46, ed. Orelli.)

Mais si l'Ophiôneus ou Ophion de Phérécyde, comme l'Ouranos du Sanchoniathon de Philon de Byblos, représente le ciel, c'est le ciel primordial de l'univers naissant et imparfaitement organisé, où règne encore l'esprit de discorde, d'hostilité et de ténèbres. L'ordre ne peut succéder à son état confus et troublé qu'après une lutte, où il se fait l'antagoniste des dieux qui représentent le progrès du monde vers une constitution parfaite. Anou, qui correspond à Ouranos dans la mythologie euphratique, apparaît avec le même caractère dans le curieux récit poétique chaldéo-babylonien dont nous avons rapporté un peu plus haut le fragment subsistant, sous le n° I, I. Ce récit reporte aux premiers temps du monde. Le ciel a déjà été produit, avec ses astres, et Anou y préside ; mais les mouvements n'en sont pas encore réglés, et les sept mauvais Esprits, fils d'Anou, y portent constamment le bouleversement. Êa et Bel, que les Grecs traduisaient par Cronos et Zeus, prennent la résolution de faire cesser cet état de choses. Ils établissent Schin (la lune), Schamasch (le soleil) et Ischtar (la planète Vénus), pour gouverner les astres et leur faire désormais suivre des orbites réguliers. Mais les sept fils d'Anou veulent mettre obstacle à l'institution de cet ordre nouveau. Ils se précipitent sur Schin, auquel les Chaldéo-Babyloniens attribuaient la primauté entre les luminaires célestes, pour l'empêcher de remplir sa mission. Schamasch et Ischtar abandonnent leur compagnon, qui est éclipsé, et vont s'asseoir aux côtés d'Anou, qui ne prend pas part à la lutte, mais qui y assiste en spectateur favorable aux adversaires du dieu de la lune. Il faut enfin, pour en finir, qu'Êa-Cronos intervienne et envoie son fils Maroudouk, le champion des dieux,

pour délivrer Schin en précipitant les sept fils d'Anou dans l'abîme.

Tout ceci fait comprendre comment le serpent d'Ouranos ou Ophion, combattu par Cronos, dans le récit emprunté par Phérécyde à la Phénécie, devient le serpent tentateur du chap. III de la Genèse ; comment le nom de *hânâ'hâsch hâqadmonî*, correspondant exactement à γέρων Ὀφίων, est pour les rabbins juifs une appellation de Satan (Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 822, 823, 825-827, 833, 834, 837), qui se reproduit dans le δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος de l'Apocalypse (XII, 9 ; XX, 2), vaincu par l'archange Michel et enchaîné dans l'abîme. Et pour s'assurer que *Nâ'hâsch qadmûn* est bien un ancien nom de la mythologie phénicienne, celui même que Phérécyde a traduit par γέρων Ὀφίων ou Ὀφιωνεὺς, il faut se rapporter d'abord au début du récit épique de Byblos (II, *G*), conservé dans les fragments du Sanchoniathon de Philon de Byblos, où il est dit qu'Ouranos s'appelait aussi Epigeios ou Autochthôn, c'est-à-dire *Adâm qadmûn*, puis au mythe hellénisé dans lequel Cadmos (*Qadmûn*) et son épouse Harmonie, arrivés à la vieillesse, se métamorphosent en serpents (Apollodor., III, 1, 1 ; 4, 1 et suiv., 5, 4 ; cf. Pindar., *Olymp.*, II, v. 141 ; Schol. *ad* Pindar., *Pyth.*, III, v. 153 et 167 ; Strab., I, p. 46 ; VII, p. 326 ; Pausan., IX, 5, 1 ; Hygin., *Fab.*, 6 ; Ovid., *Metamorph.*, III, v. 98 ; IV, v. 375).

Dans ce dernier récit, l'épouse du « Serpent antique » (Cadmos = *Qadmûn* est appelé ὁ παλαιὸς, traduction de son nom, dans Clem. Alex., *Stromat.*, VI, p. 278, ed. Sylburg) reçoit un nom qui exprime l'idée d'un certain principe d'ordre existant déjà dans la création encore imparfaite à laquelle tous deux président. La même notion est impliquée par le nom d'Eurynomé, que Phérécyde donnait à l'épouse d'Ophiôneus. Ce nom avait déjà été employé, en effet, avant lui comme celui d'une Océanide, qui chez Homère reçoit, avec Thétis, Héphaistos chassé de l'Olympe par Héra (*Iliad.*, Σ, v. 398), et que, chez Hésiode (*Theogon.*, v. 908 ; cf. Orph., *Hymn.*, LIX, v. 2), Zeus rend mère des Charites. Comment les Grecs des âges de la haute antiquité se représentaient plastiquement cette Eurynomé, c'est ce que nous apprenons par Pausanias (VIII, 41, 4) : « A

douze stades environ au-dessus de Phigalie sont des bains d'eaux chaudes, et auprès le confluent du Lymax avec la Néda. Au confluent même est le sanctuaire d'Eurynomé, saint depuis les temps les plus anciens et difficile d'accès à cause de l'âpreté du lieu. Le peuple à Phigalie croit qu'Eurynomé est un surnom d'Artémis; mais ceux d'entre eux qui ont étudié les documents de l'antiquité disent que c'est une fille d'Océanos, dont Homère fait mention dans l'Iliade, comme ayant avec Thétis accueilli Héphaistos. Une fois par an, à un jour fixé, on ouvre le temple d'Eurynomé, qui demeure fermé tout le reste du temps, et on y fait des sacrifices publics et privés. Je n'ai pas pu arriver à temps pour le jour de la fête, et je n'ai donc pas vu la statue d'Eurynomé. Mais j'ai appris des habitants de Phigalie que le xoanon est lié avec des chaînes d'or et qu'il représente une figure de femme jusqu'à la naissance des cuisses, se terminant ensuite en poisson. Cette nature de poisson convient bien à l'idée d'une Océanide qui habite dans le fond de la mer avec Thétis. Mais une semblable forme ne s'accorderait par aucune raison vraisemblable avec le caractère d'Artémis. »

Il ne serait pas impossible que Phérécyde eût adopté le nom d'Eurynomé, pris chez Homère et chez Hésiode, à cause de son assonnance, quoique imparfaite, avec l'appellation de la déesse phénicienne 'Aschthar-No'emâ, que Proclus dit avoir été qualifiée de mère des dieux en Phénicie, et au sujet de laquelle il racontait, dans sa *Vie d'Isidore* (*ap.* Phot., *Biblioth.*, 242, p. 352, ed. Bekker), une histoire mythologique, qui paraît avoir eu son berceau à Sidon. Sadycos (*Çûdûq*) eut des fils que l'on appelle Dioscures ou Cabires (*Kabîrîm*). Le huitième d'entre eux fut Esmounos (*Eschmûn*), que l'on interprète par Asclépios. Il était le plus beau et le plus charmant que l'on pût voir, et, raconta la fable, il inspira un amour violent à Astronomé, déesse phénicienne, la mère des dieux. Habitué à chasser dans ces taillis, il vit un jour la déesse courir après lui et le poursuivre dans sa fuite; mais au moment où elle allait le saisir, il se mutila lui-même d'un coup de hache. Alors celle-ci, désespérée de douleur, ayant appelé à son secours Paian (*Rûphê*), ranima le jeune homme par sa chaleur vivifiante et en fit un dieu, que les Phéniciens appellent Esmounos, de la chaleur ardente (*êsch 'hamûn*)

de la vie. » Dans la *Chronique Pascale* (t. I, p. 66, édit. de Bonn), cette *Aschthar No'emâ* devient Astynomé de l'île d'Astéria, fille de Cronos, qui, s'unissant à Aphraos, est mère d'Aphrodite.

III

Comme dans les récits épiques phéniciens transmis par Sanchoniathon (II, L), dans la cosmogonie de Phérécyde le règne de Zeus succédait à celui de Cronos. Mais nous ne savons si chez Phérécyde ce changement dans le gouvernement de l'univers, marquant un nouveau progrès dans la constitution de l'univers, s'opérait, comme dans la mythologie grecque, et chez l'auteur phénicien traduit en grec par Philon de Byblos, à la suite d'une nouvelle guerre divine, pareille à celle de Cronos contre Ophiôneus, si Zeus détrônait violemment Cronos.

En tout cas, le Zeus qui prenait après Cronos la royauté de toutes choses n'était plus alors, comme au début de la cosmogonie, le premier principe de l'univers. Par une évolution sur lui-même, après s'être une première fois transformé en Éros pour produire les éléments du monde, il devenait le dernier démiurge qui achevait l'œuvre de la création, et le monarque de cette création définitivement organisée. Il était ainsi l'*alpha* et l'*ômega* du système des générations divines. Et le philosophe de Syros avait fidèlement conservé par là la notion, fondamentale dans les religions de l'Asie antérieure, du dieu qui s'engendre lui-même, se reproduisant éternellement sous une forme plus jeune, dans un fils identique à son principe. C'est le second Cronos, homonyme du premier, son père, dans les fragments de Sanchoniathon (II, G), le *Ba'al* solaire succédant au *Ba'al-êthân* ou *Bo'l-âthên*, « Ba'al l'antique, » que l'on identifie à Îl-Cronos (Damasc. *ap.* Phot., *Biblioth.*, 242, p. 343, ed. Bekker), le *Bel-Maruduk*, dernier démiurge et conservateur du bon ordre du monde, adversaire infatigable et toujours en éveil des mauvais démons, que la mythologie chaldéo-assyrienne met à une génération après *Bel labiru* (en accadien *Elim uara*) « Bel l'ancien. » A cette manifestation de Zeus sous un nouvel aspect se rapporte

évidemment le renseignement que nous avons déjà enregistré plus haut (*H*), puisé chez Phérécyde par Jean Laurentios le Lydien.

L'achèvement définitif de l'œuvre démiurgique, qui marquait l'avènement du nouveau Zeus à la royauté, était présenté dans les récits de Phérécyde sous une forme symbolique qu'indique Maxime de Tyr (*B*) en mentionnant comme dernier épisode de la cosmogonie « l'arbre et le péplos. »

Ces expressions nous sont expliquées par d'autres témoignages.

U. — Ce que c'est que le chêne ailé et le voile brodé qui le recouvre, toutes choses que Phérécyde a mises en allégorie dans sa théologie, en les puisant dans la prophétie de Cham.

(Isidor. Basilidian. *ap.* Clem. Alex., *Stromat.*, VI, p. 272, ed. Syllburg.)

La mention de « la prophétie de Cham » est une addition qui tient au système du fils de Basilide. Mais elle n'empêche pas la valeur du renseignement, auquel elle s'ajoute. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement confirmé par Maxime de Tyr, mais aussi par un emprunt direct que Clément d'Alexandrie fait à l'ouvrage de Phérécyde.

V. — Zês fait un grand et magnifique voile, sur lequel sont brodés la terre, l'ogên et les demeures d'Ogên.

(Clem. Alex , *Stromat.*, VI, p. 264, ed. Syllburg.)

Ce voile magnifique, où est figuré l'univers dans toute son éclatante variété, Nonnos de Panopolis (*Dionysiac.*, XLI, v. 294-302) représente Harmonie, « la mère de toutes choses » (παμμήτωρ), le tissant dans son palais. Nous avons déjà relevé chez Nonnos des indications sur Ophion, qui avaient leur source chez Phérécyde. Il doit en être de même de la donnée du péplos cosmique, et c'est ainsi que je me crois autorisé à insérer ici la description qu'en fait le poète.

W. — Courbée sur le métier artificieux d'Athéné, Harmonie tissait un péplos à la navette; dans l'étoffe qu'elle tissait, elle représenta d'abord la terre avec son omphalos au centre; autour de la terre elle déploya la sphère du ciel, variée par les figures des astres. Elle accompagna harmonieusement la terre de la mer qui lui est associée, et elle y peignit les fleuves sous leur image de taureaux avec une face d'homme munie de cornes. Enfin tout le long du bord extérieur du vêtement bien tissu, elle représenta en cercle l'Océan, enveloppant l'univers de son cours.

Ainsi, l'univers, définitivement organisé par Zeus avec l'aide d'Harmonie, était dépeint par Phérécyde comme un arbre immense, muni d'ailes pour opérer son mouvement rotatoire, arbre dont les racines plongeaient dans l'abîme et dont les branches étendues soutenaient le déploiement du voile du firmament, décoré des types de toutes les formes terrestres et célestes. Nous avons déjà parlé plus haut de cette conception symbolique, qui ramène l'ensemble de l'univers à une splendide image (p. 96).

Pausanias (II, 1, 7) dit qu'à Gabala en Syrie on conservait un péplos sacré, image symbolique du voile cosmique, dans le temple de Dôtô, déesse dont le nom n'est autre qu'un synonyme araméen (*dôthô*, « la Loi ») du nom phénicien de Thoûrô, que nous avons vu présenté dans les fragments de Sanchoniathon (II, *M*) comme une des appellations de 'Houscharth-Harmonie.

Le périégète ajoute que ce péplos est celui que les Hellènes disent avoir appartenu à Ériphyle. En effet, le péplos cosmique joue un rôle considérable dans les fables gréco-phéniciennes d'Europe et de la famille de Cadmos. Il fut donné, raconte-t-on, par Zeus à Europe, comme présent de noces, puis par elle à Harmonie, lors de son union avec Cadmos; plus tard, avec le collier fatal, il se trouva au nombre des parures qui décidèrent Eriphyle à trahir le secret de son époux Amphiaraos (Apollodor., III, 4, 2; 6, 2; 7, 5; Diod. Sic., IV, 65 et 66). Les fils de Phêgeus dédièrent ensuite les parures d'Ériphyle dans le temple de Delphes (Apollodor., III, 7, 6), d'où elles furent dérobées (Pausan.,

IX, 41, 2), et le collier fut porté à Amathonte de Cypre, en même temps que le péplos à Gabala.

Souvenons-nous maintenant qu'à Gortyne de Crète on célébrait annuellement l'hiérogamie de Zeus et d'Europe, c'est-à-dire du Ba'al taureau et de l''Aschtharth tauropole importés de la Phénicie (Bœttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, t. I, p. 307 et suiv.; Hœck, *Kreta*, t. I, p. 53 et suiv.; Welcker, *Ueber eine Kretische Colonie in Theben, die Gœttin Europa und Kadmos der Kœnig*, p. 1 et suiv.; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 509), auprès d'un platane sacré (Theophrast., *Hist. plant.*, I, 15; Plin., *Hist. nat.*, XII, 11; cf. Varr., *De re rust.*, I, 7, 6), qui avait tout à fait le caractère d'une *aschêrâh* kéna'anéenne, d'un simulacre végétal de la déesse elle-même. Sur les monnaies d'argent de cette ville (Ch. Lenormant, *Nouv. galerie mythologique*, pl. IX, nos 14 et 15; Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, t. I, *Münztafel*, VI, nos 2-7; M. Overbeck a consacré un excellent commentaire au type de ces monnaies : ouvr. cit., t. I, p. 445 et suiv.), Europe est représentée assise entre les rameaux du platane, attendant son époux divin, qui est figuré par le taureau sur l'autre face de la monnaie. Plusieurs exemplaires nous font voir en outre le péplos symbolique que, d'un geste de son bras, Europe déploie au-dessus de sa tête, au milieu des rameaux de l'arbre.

Ceci confirme complètement, je crois, ce que j'ai dit plus haut (p. 88 et suiv.), que, dans les conceptions des Sémites et des Kena'anéens de l'Asie antérieure, l'arbre cosmique, identique à l'arbre de vie, se confond avec l'*aschêrâh* verdoyante qui est l'image consacrée de la divinité féminine et chthonienne, dont le dieu mâle, céleste et solaire, est l'époux, *aschêrâh* dans laquelle réside cette déesse, comme le dieu mâle réside dans la pierre sacrée, *bêth-il* ou *'hammâm*. L'*aschêrâh*, que l'on fabrique artificiellement pour lui rendre un culte, est la figure et la reproduction de l'arbre cosmique.

IV

Mais toutes les luttes cosmogoniques ne sont pas encore finies avec l'accession de Zeus à la royauté. La puissance des ténèbres

et du désordre ne s'avoue pas définitivement vaincue. Elle cherche une dernière fois à reprendre possession de l'univers et à y détruire l'ordre nouveau que le dieu y a établi. De là une dernière guerre divine, qui reproduit celle que Cronos a soutenue contre Ophiôneus, guerre dans laquelle Zeus a à combattre un nouvel Ophion, un dernier né des Ophionides, semblable comme forme à celui qui a régné autrefois sur le monde, mais bien plus décidément mauvais, devenu complètement et exclusivement l'ennemi, le représentant du principe du mal. Je veux parler de la lutte de Zeus contre Typhon, Typhaon ou Typhôeus, personnification à la fois du tourbillon brûlant qui bouleverse l'atmosphère et des feux volcaniques qui agitent la terre. Cette fable est sûrement d'origine syro-phénicienne, et dans les religions de ces contrées elle tenait la place correspondante à celle de la Gigantomachie dans les mythes proprement helléniques. Elle a pénétré de bonne heure en Grèce par l'Asie-Mineure, venant des pays spécialement araméens. Nous en avons deux preuves formelles. La première réside dans ce fait que la plus ancienne mention qui soit faite du combat de Zeus et de Typhon, dans les poésies homériques (*Iliad.*, B, v. 782 et suiv.; cf. Strab., XIII, p. 920), fait résider le monstre chez les Araméens, ἐν Ἀρίμοις (les poètes latins ont fait de ceci l'île d'Inarimé : Virgil., *Æneid.*, IX, v. 716; Ovid., *Metamorph.*, XIV, v. 89). La seconde est dans le nom même de Typhon ou Typhaon, qui dérive d'un type sémitique *Tephôn* ou *Tüphôn*, forme araméenne correspondant au phénicien *Çephûn*, que nous connaissons par la Bible. Pour les poètes postérieurs, c'est la Cilicie qu'habite Typhon (Pindar., *Pyth.*, VIII, v. 21 ; Æschyl., *Prometh.*, v. 351), c'est-à-dire encore un pays sémitique. Typhon est toujours représenté comme un être ophiomorphe ou tout au moins anguipède (voy. le type des monnaies de Séleucie du Calycadnos en Cilicie, Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 66; le vase peint publié par Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, t. III, pl. CCXXXVII, et plusieurs autres analogues dont la liste est donnée par M. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, t. I, p. 394 et suiv., et par M. Heydemann, *Zeus im Gigantenkampf*, p. 14). Aussi les deux noms de Typhon (Strab., XVI, p. 750) et de Dracon ou Ophitès (Eustath. *ad* Dionys., *Perieges.*, v. 919; Johan.

Malal., VIII, p. 197, édit. de Bonn) sont-ils donnés comme deux appellations synonymes du fleuve Oronte de Syrie.

Avant Phérécyde, Homère avait déjà chanté dans son *Iliade* la victoire de Zeus sur Typhon, et Hésiode avait donné une place importante dans sa *Théogonie* à l'histoire du monstre Typhôeus, père du vent Typhaon et de toute une famille de monstres mythologiques, de son entreprise pour s'emparer de la royauté du ciel et de l'univers, en détrônant Zeus, et de son écrasement sous les traits de la foudre. Le philosophe de Syros comprit aussi dans son livre ce mythe cosmogonique, mais sans doute en lui conservant davantage sa physionomie phénicienne.

X. — Phérécyde raconte, dans sa *Théogonie,* que Typhon, poursuivi par Zeus, se réfugia sur le Caucase, et que cette montagne ayant été enflammée par la foudre, il chercha un refuge en Italie, où l'île Pithécuse fut jetée sur lui.

(Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.,* II, v. 1214.)

La mention de la *Théogonie* prouve que ceci est emprunté à Phérécyde de Syros, dont le livre est quelquefois ainsi qualifié, et non au logographe Phérécyde d'Athènes, parmi les fragments duquel on le range d'ordinaire. Car l'ouvrage de ce dernier est toujours exclusivement désigné par les noms d'Ἱστορίαι ou d'Ἀρχαιολογία.

Il me semble, du reste, que l'on ne peut tirer de cette phrase qu'une donnée précise : c'est que le philosophe de Syros avait compris l'histoire de Typhon dans sa Théogonie ou Ἑπτάμυχος. Autrement le renseignement du scholiaste ne peut être que de troisième ou de quatrième main, et de plus il est manifeste qu'il est profondément corrompu. La croyance que Typhon est enseveli sous l'île Ænaria ou Pithécuse, sur la côte de la Campanie, n'apparaît que fort tard (Virgil., IX, v. 716; Serv. *a. h. l.*) et n'a pu se trouver sous la plume ni de Phérécyde de Syros, ni même de Phérécyde d'Athènes, car elle n'existait encore du temps ni de l'un, ni de l'autre. C'est le dernier terme d'un déplacement graduel, dans la direction de l'occident, du théâtre de cette légende (Schol. *ad* Pindar., *Olymp.*, IV, v. 11 ; *Pyth.*,

I, v. 31), localisé d'abord, en fait de contrées européennes, dans la Béotie (Hesiod., *Scut. Hercul.*, v. 32; Tzetz. *ad* Lycophr., *Cassandr.*, v. 177), puis sous l'Etna, comme on l'admettait généralement au temps de Pindare et des Tragiques (Æschyl., *Prometh.*, v. 351 et suiv.; Pindar., *Pyth.*, I, v. 29 et suiv.; cf. Ovid., *Heroid.*, XV, v. 11; *Fast.*, IV, v. 491.)

Le récit lui-même d'Apollonios de Rhodes, à l'occasion duquel le scholiaste écrit la phrase que nous venons de traduire, paraît bien mieux correspondre à ce qui devait se lire en réalité chez le philosophe de Syros. Déjà, pour l'histoire d'Ophion et d'Eurynomé, nous avons constaté un emprunt plus ou moins direct fait par Apollonios de Rhodes aux récits cosmogoniques de Phérécyde.

Y. — Tel s'enroule le serpent immortel et toujours éveillé (gardien de la toison d'or) que la Terre elle-même a produit dans les escarpements du Caucase, où se trouve la roche de Typhon, là où l'on dit que Typhon, frappé de la foudre par Zeus Cronidès, quand il dirigeait contre lui ses mains ennemies, répandit le sang brûlant de sa tête; et de là, ayant traversé la montagne et la plaine de Nysa, il gît maintenant enseveli sous les eaux du lac Serbonide.

(Apollon. Rhod., *Argonaut.*, II, v. 1208-1215.)

Hérodote (III, 5), connaît aussi la tradition locale qui disait Typhon englouti dans les abîmes du lac Serbonide, et là précisément se trouvait une montagne de Nysa, la Nysa arabique que mentionnent un des hymnes de la collection homérique (XXVI, v. 8 et suiv.; cf. Diod. Sic., III, 65) comme située sur la frontière d'Égypte. Mais il n'est pas naturel de représenter un personnage foudroyé sur le Caucase et tombant de cette montagne dans le lac qui avoisine Péluse. Apollodore (I, 6, 3) nomme le Casion comme le mont où Zeus a foudroyé Typhon, et le Casion est la montagne qui domine le lac Serbonide. Casion est le vrai nom qu'a dû écrire Phérécyde et que déjà ses copistes ou ses extracteurs, du temps d'Apollonios, avaient altéré, en en faisant le Caucase. Cette montagne était, en effet, le point où

s'était localisée la fable phénicienne, et « la Roche de Typhon » est sûrement la roche du Casion où s'élevait le sanctuaire que les documents hiéroglyphiques égyptiens appellent *Bá'li Zapuna*, le *Ba'al Çephôn* de l'itinéraire des Hébreux à la sortie d'Égypte (*Exod.*, XIV, 2 et 9; *Num.*, XXXVIII, 7), suivant l'ingénieuse restitution de cet itinéraire par M. Brugsch (*Report of the proceedings of the second International Congress of Orientalists, held in London*, p. 28; *History of Egypt under the Pharaohs*, trad. Danby Seymour et Ph. Smith, t. II, p. 363). Le mont Casion lui-même devait son nom à cette tradition, car le Zeus Casios qu'on y adorait (Strab., XVI, p. 760; Plin., *Hist. nat.*, V, 12, 14), le *Qaçiu* des inscriptions araméennes (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Haouran, n° 5; Textes nabatéens, n° 4), est le dieu qui se précipite lui-même du ciel sur la terre sous la forme de foudre ou d'aérolithe (Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 119).

Apollodore (I, 6, 3) raconte que sur le Casion Typhon, bien que blessé par la foudre de Zeus, enlaça ce dieu dans ses replis de serpent et parvint à lui arracher les nerfs de ses bras et de ses jambes, ce qui laissa sans force le maître de l'Olympe et assura momentanément la domination de Typhon sur l'univers, jusqu'au moment où Zeus fut parvenu à recouvrer ses nerfs. Ce récit bizarre, où les nerfs du roi des dieux sont le symbole des liens qui maintiennent l'harmonie de l'univers, constitue la fable proprement phénicienne de la lutte de *Ba'al* et de *Çephôn*. Nonnos, qui a recueilli tant de mythes de la Phénicie, et spécialement, nous l'avons déjà vu, plusieurs de ceux qui avaient été adoptés par Phérécyde, développe curieusement celui-ci dans le premier chant de ses *Dionysiaques*.

Zeus, dépouillé par Typhon de sa foudre et de la harpé qui a été avant lui l'arme de son père Cronos, en même temps que le monstre lui arrachait ses nerfs, appelle Cadmos à son secours. Il promet au héros syrien, si celui-ci parvient à lui rendre ses forces et ses armes, de le proclamer le sauveur et le restaurateur de l'harmonie de l'univers, et, comme tel, de lui donner Harmonie pour épouse. Cadmos se charge de l'entreprise et part pour le pays des Arimes. Déguisé en berger, il se présente en jouant de la flûte auprès de la grotte où réside Typhon et où

il a caché les nerfs de Zeus. Charmé des sons de l'instrument, le monstre sort de son antre, et Cadmos s'enfuit à sa vue. Mais Typhon l'appelle, le rassure, lui demande de s'arrêter et de reprendre sa musique. Une conversation s'engage entre eux, et Cadmos dit que le son de sa flûte n'est rien, qu'il fera entendre une bien plus belle musique si Typhon lui donne des cordes pour remonter sa lyre, brisée par la foudre des Olympiens. Typhon se laisse tromper par ces paroles et remet à Cadmos les nerfs de Zeus pour en faire des cordes à sa lyre. Cadmos les saisit avec empressement et s'enfuit au plus vite pour les porter à Zeus, qui rentre ainsi en possession de ses forces, et peut désormais combattre son ennemi et le vaincre.

Le son de la flûte est ici le symbole de l'harmonie cosmique. Aussi « Typhon l'écoute, mais sans pouvoir la comprendre » (Nonn. *Dionysiac.*, I, v. 520), et Pindare (*Pyth.*, I, v. 31) demeure fidèle au même symbolisme en représentant le monstre de la Cilicie comme un ennemi de la musique. Et ceci nous fait entrevoir quel mythe Evhémère avait travesti quand il prétendait qu'Harmonie était une joueuse de flûte et Cadmos un cuisinier (Athen., XIV, p. 658).

Déjà, vers la XXXIIIe Olympiade, le poète cyclique Pisandre avait chanté l'intervention de Cadmos comme auxiliaire et conseiller de Zeus dans sa lutte contre Typhon (Olympiodor. *ad* Plat., *Phaed.*, p. 251). Tout ce que Nonnos attribue ici au fils d'Agénor, Apollodore (I, 6, 3) le met sous le nom d'Hermès. De même, sur le vase apulien publié par M. Heydeman (*Zeus im Gigantenkampf*, Halle, 1876), c'est Hermès qui sert d'aurige au char dans lequel est monté Zeus, armé du foudre, avec lequel il renverse dans la mer Typhôeus anguipède, sur la tête de qui s'abat le rocher de l'île Pithécuse ou de l'Etna, tandis que le vent Typhaon essaie vainement de le défendre en soufflant violemment.

– Une telle substitution montre clairement, ce qu'indique, du reste, aussi le bon sens, que le Cadmos dont il s'agit ici n'a rien de commun avec le *Na'hâsch quadmûn*. C'est le *Qadmûn* entendu comme synonyme de *Qadmiêl*, celui qui se tient devant le dieu, qui marche devant lui, son ministre, son messager, son

ange. L'expression est adéquate à celle de *malâk*, dont on connaît l'importance dans le langage théologique des religions syro-phéniciennes, et qui n'en a pas une moindre dans celui de la Bible. *Qadmûn*, *Quadmiêl, Malâk* sont des dénominations que l'on donne indifféremment au dieu fils des triades phéniciennes, ange et ministre de son père. Et c'est bien le rôle d'un véritable *Malâk Ba'al* que remplit Cadmos quand il est envoyé dans le monde à la recherche de sa sœur Europe par son père Agénor, dont le nom n'est autre qu'une traduction grecque de *Ba'al* (Movers, *Die Phœnizier*, t. II, première partie, p. 131). Grâce à sa qualité de *malâk*, le dieu fils des triades phéniciennes est fréquemment assimilé à Hermès (Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 127 et suiv.), d'où ses appellations de *Qadmûn* et de *Qadmiêl* ont été tout naturellement identifiées de très-bonne heure aux appellations grecques de Κάδμος et Καδμῖλος (Movers, *Die Phœnizier,* t. I, p. 500-502 et 513-522; article *Phœnizien* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, p. 394), pour Κάσμος (κόσμος) et Κασμῖλος, qui étaient des noms de l'Hermès pélasgique envisagé comme l'auteur de l'ordonnance du monde et celui qui la maintient (Fréret, *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, première série, t. XXVII, p. 18; Welcker, *Kretische Colonie in Theben,* p. 23 et suiv.; *Griechische Gœtterlehre,* t. I, p. 330; Fr. Lenormant, article *Cabiri* dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio, p. 760).

On offrait chaque année, à Tyr, des cailles en sacrifice à Héraclès (*Melqarth*), en souvenir de ce que ce dieu, dans son expédition en Libye, avait été tué par Typhon, mais que son compagnon Iolaos l'avait ressuscité en lui faisant respirer l'odeur d'une caille (Eudox. *ap.* Athen., IX, p. 392; Eustath. *ad Odyss.*, p. 1702). Melqarth = Hercule, le grand dieu de Tyr, le roi de la cité, est ici substitué à Ba'al = Zeus, comme antagoniste de Typhon, ce que nous voyons aussi chez Virgile (*Æneid.*, VIII, v. 298); et Iolaos lui rend un office fort analogue à celui que Cadmos rend à Zeus. Or, Iolaos apparaît chez Polybe (VII, 9) comme le dieu fils de la triade de Carthage (A. Maury, dans Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 1040; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 126), et les inscriptions

puniques ont fourni la mention d'un dieu *Yôl* (Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 127), dont le nom est, pour sa signification, un synonyme exact de *Qadmûn, Qadmiêl* et *Malâk*. Ainsi se confirme la manière dont nous envisageons le mythe phénicien qu'avait admis le philosophe de Syros.

Son ouvrage devait se terminer avec la dernière lutte par laquelle Zeus assurait le maintien de l'ordre définitif et harmonieux établi par lui dans l'univers. S'il contenait quelque chose après le récit du combat de Zeus et de Typhon, ce n'étaient plus que des généalogies de dieux. Il constituait, en effet, une cosmogonie et une théogonie, non une histoire mythologique. Sturz (*Pherecydis fragmenta*, 2e édit., Leipzig, 1824), Matthiæ (*De Pherecydis fragmentis*, Altenbourg, 1814, reproduit dans les *Analecta literaria* de F.-A. Wolf, t. I, 2e partie, p. 321-331) et C. Müller (*Fragmenta historicorum graecorum*, t. I, p. XXXIV-XXXVI et 70-99) ont établi que tous les fragments de cette dernière nature qui nous ont été conservés chez les écrivains postérieurs sous le nom d'un Phérécyde appartiennent au logographe Phérécyde d'Athènes, et non à Phérécyde de Syros. Les ingénieuses observations de M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 252-255) sur la place singulièrement développée qu'y occupent les fables d'origine phénicienne gardent toute leur valeur; mais elle ne peut avoir pour effet d'amener à attribuer, avec le savant académicien, au vieux philosophe de Syros les fragments auxquels elle s'applique.

L'ouvrage du fils de Badys devait, du reste, être fort court, et quand Suidas dit qu'il formait dix livres, il se trompe sûrement. Il le confond avec les Ἱστορίαι ou Ἀρχαιολογία de Phérécyde l'Athénien, auxquelles tous les témoignages s'accordent à attribuer dix livres.

Le vêtement des noms helléniques attribués à tous les personnages est si transparent dans cette cosmogonie de Phérécyde, déguise si peu le caractère absolument phénicien des conceptions, qu'il me semble que l'on peut restituer avec une certitude presque entière les formules sémitiques originales dont elle était la traduction.

C'est ce que j'ai tenté de faire dans l'essai suivant.

Au commencement étaient *Ya'hveh* (Celui qui vit) (1), *Bâhû* (le Chaos féminin) et *'Ûlôm* (le Temps).

Et *Ya'hveh,* qui était souffle (*rûa'h*), se fit désir (*'hipeç*) pour opérer l'œuvre créatrice dans le sein de *Bâhû.*

Et *Bâhû* devint terre (*ereç*) quand *Ya'hveh* lui eut accordé son honneur, et la mer (*yâm*) fut séparée de la terre sèche.

Et *'Ûlôm* engendra les trois éléments célestes, le feu (*êsch*), le souffle (*rûa'h*) et l'eau (*mêm*).

Ainsi furent produits les sept replis (*'haldîm*) (2) de l'univers, et de chacun d'eux sortit une nombreuse génération de dieux.

(1) L'explication de Damascius, « Celui qui vit éternellement » (*C*), impose cette restitution et semble donner raison à Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 545 et suiv.), à M. Schlottmann (*Das Buch Hiob*, p. 78 et 134) et à M. Œhler (article *Jehova* dans la *Real-Encyclopœdie* de Herzog, t. VI, p. 457) quand ils ont supposé que le dieu phénicien dont on a transcrit le nom en grec Ἰαώ (Macrob., *Saturn.*, I, 18) et Ἰευώ (Sanchoniath., p. 2, ed. Orelli; extrait de Philon de Byblos par Eusè e : *Praepar. evangel.*, I, 6), s'appelait en réalité *Ya'hveh* au lieu de *Yahveh.* Cependant ce dernier nom, qui était celui du dieu des Hébreux, et qui, formé sur le même type, implique une conception plus spiritualiste, a été en usage au moins chez les Araméens comme chez les Israélites, ainsi que le prouvent les appellations, connues par les inscriptions cunéiformes, d'un roi de 'Hamâth, nommé tantôt *Yahu-bîd* et tantôt *Ilu-bîd,* et d'un roi de Dammeseq nommé *Yahlu*, contraction de *Yahu-ilu* (Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 3 et suiv.).

(2) Le mot *'heled* est bien connu comme un terme de la philosophie religieuse des peuples sémitiques et kéna'anéens (Movers, *Die Phœnizier,* t. I, p. 262; Renan, *Mém. de l'Acad. des inscriptions,* nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 257). De même que *'ôlâm,* dont il est synonyme, il signifie à la fois « temps, siècle, » puis « monde » et enfin « création, ordre de créatures. » Le grand dieu de Gaza était appelé *Ba'al 'haldim*, dont on fait en grec Ζεὺς Ἀλδήμιος (Etymol. Magn., *v.* Ἀλδήμιος). C'est ce terme, à l'exclusion de tout autre, qui a dû et pu être traduit par le grec *μυχός*, et on comprend facilement de quelle façon, si l'on se reporte au sens de « creuser, cacher dans les profondeurs, » que revêt en araméen la racine *'hâlad.*

. . . .

Le Serpent antique (*Na'hâsch qadmûn* = Ophiôneus), avec son épouse *'Aschthar-No'emâth* (?) (Eurynomé), régna le premier sur le monde.

Et c'est ce Serpent antique qui a écrit en lettres phéniciennes les destinées de l'univers dans les orbites des planètes.

Et *Îl* (Cronos) déclara la guerre au Serpent, et ils convinrent que celui des deux qui précipiterait l'autre dans la mer aurait la royauté du ciel et du monde.

Et *Îl* vainquit le Serpent, comme son épouse *Ammâ* (Rhéa) triompha d'*Aschthar-No'emâth* (?), et ils régnèrent après leur victoire.

. . . .

Ya'hveh s'engendra lui-même, et il se détermina dans le *Ba'al* solaire (Zeus).

Et *Ba'al* régna sur l'univers à la suite de *Îl*.

Ba'al planta dans le monde une *aschêrâth* verdoyante et ailée, et sur ses rameaux il étendit un voile (*masâk*) magnifique où étaient figurés en broderie la terre, la mer et les mansions du ciel.

Et ce voile magnifique avait été tissé par *'Huscharth* (Harmonie).

Et plus tard *Ba'al* donna ce voile à *'Aschtarth-Qarnêm* (?) (Europe), quand il s'unit à elle.

Mais *Çephûn*, l'ennemi, l'être en forme de serpent, voulut détrôner *Ba'al* et s'emparer de la royauté de l'univers pour y porter le trouble et le désordre.

Et il surprit *Ba'al*, l'enlaça dans ses replis de serpent, et il lui arracha les nerfs (*schôrûn*) de ses bras et de ses jambes.

Ba'al demeura étendu sans force et comme mort.

Et il envoya son *malâk*, *Qadmûn*, là où *Çephûn* faisait sa demeure, pour reconquérir ses nerfs.

Qadmûn prit l'apparence d'un berger et vint jouer de la flûte (*abûb*) à l'entrée de l'antre qu'habitait *Çephûn*.

Et le monstre sortit attiré par la musique, et il se mit à parler avec *Qadmûn*.

Et celui-ci lui dit qu'il produirait une bien plus douce harmonie s'il pouvait avoir des cordes pour garnir son *kinnôr*, que *Ba'al* lui avait brisé.

Et *Çephûn*, trompé par cette ruse, lui donna les nerfs de *Ba'al* pour faire des cordes à son *kinnôr*.

Qadmûn s'enfuit aussitôt, rapide, et reporta les nerfs à *Ba'al*.

Et *Ba'al*, reprenant ses forces, se releva et foudroya *Çephûn* sur le mont *Qaçiûn*, au lieu qui s'appelle encore aujourd'hui *Ba'al-Çephûn*.

Et *Çephûn*, terrassé par la foudre, fut précipité sous les eaux de la Mer des roseaux (*yâm sûph*).

Alors *Ba'al* récompensa *Qadmûn* en lui donnant *'Huscharth* pour épouse.

Cette restitution n'est qu'une simple conjecture, et je la donne pour telle; mais elle ne me paraît pas manquer absolument d'une certaine vraisemblance.

APPENDICE II

LES RÉVÉLATIONS DIVINES ANTÉDILUVIENNES CHEZ LES CHALDÉENS.

A. — Il y eut à l'origine à Babylone une multitude d'hommes d'une race étrangère, qui avaient colonisé la

Chaldée, et ils vivaient sans règles, à la manière des animaux Mais dans la première année [du monde] apparut, sortant de la mer Érythrée, dans la partie où elle touche à la Babylonie, un animal doué de raison qu'on appelle Oannès. Ce monstre avait tout le corps d'un poisson, mais au-dessous de sa tête de poisson une seconde tête, qui est celle d'un homme, des pieds d'homme sortant de sa queue et une parole humaine; son image se conserve jusqu'à ce jour. L'animal en question passait toute la journée au milieu des hommes, sans prendre aucune nourriture, leur enseignant les lettres, les sciences et les principes de tous les arts, les règles de la fondation des villes, de la construction des temples, de la mesure et de la délimitation des terres, les semailles et les moissons, enfin l'ensemble de ce qui adoucit les mœurs et constitue la civilisation, de telle façon que depuis lors personne n'a plus rien inventé de nouveau. Puis, au coucher du soleil, ce monstrueux Oannès rentrait dans la mer et passait la nuit au milieu de l'immensité des flots, car il était amphibie. Par la suite, il parut encore d'autres animaux semblables, dont l'auteur annonce qu'il parlera dans l'histoire des rois. Il ajoute qu'Oannès écrivit sur l'origine des choses et les règles de la civilisation un livre qu'il remit aux hommes.

(Beros. *ap*. Euseb., *Chron. armen.*, p. 9, ed. Mai; Syncell., p. 28; fragm. 1 de mon édition.)

B. — Les Assyriens disent que chez eux est né (comme premier homme) Iannès l'ichthyophage.

(Pindar. *ap*. Origen. *seu* Hippolyt., *Philosophumen.*, V, 7; p. 97, ed. Miller.)

La légende mythologique de la Chaldée est parvenue ici jusqu'au poète de Thèbes par les contes naïvement evhéméristes que faisaient les marchands grecs qui couraient l'Orient. Le dieu ichthyomorphe s'y est transformé en un homme ichthyophage. Cependant on pourrait peut-être ici, comme le propose M. Sathas (*Bulletin de correspondance hellénique*, t. I, p. 202), corriger ἰχθυοφάγον en ἰχθυοφόρον.

C. — Euahanès, que l'on dit être sorti de la mer en Chaldée, a révélé les interprétations astrologiques.

(Hygin., *Fab.*, 274.)

D. — Il (Helladios de Bésa ou Antinoé) raconte la fable d'un homme nommé Oès, qui sortait de la mer Érythrée, ayant tout le corps d'un poisson, mais la tête, les pieds et les bras de l'homme, et qui enseignait l'astronomie et les lettres. Quelques-uns disent qu'il était sorti de l'œuf primordial, d'où son nom, et qu'il était entièrement homme, mais semblait poisson, s'étant revêtu d'une peau de cétacé.

(Hellad. *ap.* Phot., *Biblioth.*, 279; p. 535, ed. Bekker.)

E. — Quant à moi, ayant consulté les ouvrages du sage Chérémon, homme de haute valeur et très-savant historien, j'y ai trouvé que la science des Chaldéens avait précédé celle des Égyptiens, mais que les uns n'ont pas été les maîtres des autres, et qu'ils ont eu chacun chez eux leurs instituteurs propres. Les Chaldéens mentent quand ils se targuent d'avoir été les maîtres des Égyptiens, et voici pourquoi. Une inondation exceptionnelle du Nil détruisit tout en Égypte, en particulier tous les livres qui avaient été écrits sur l'astronomie. Alors les Égyptiens, ayant besoin de connaître à l'avance les éclipses et les conjonctions, demandèrent aux Chaldéens de leur communiquer les documents qui en contenaient les règles. Mais ceux-ci, dans leur méchanceté, changèrent, sur les copies qu'ils leur fournirent, les chiffres des temps, altérant contre les lois de la nature les mouvements des planètes et des étoiles fixes. Mais ensuite les Égyptiens, ayant reconnu qu'ils ne pouvaient faire aucun usage utile des documents ainsi falsifiés, se mirent à s'occuper par eux-mêmes de ces questions, et étant arrivés à la vraie connaissance des choses telles qu'elles sont, ils écrivirent leurs observations sur des briques cuites, afin que le feu ne pût pas les consumer, ni l'eau des inondations les altérer.

Ainsi les Égyptiens, après n'avoir possédé d'abord qu'une fausse science, trompés qu'ils étaient par les Chaldéens, arrivèrent à toucher le but par leurs propres efforts. Le premier auteur de cette science chez eux fut le très-antique Ninos, après qui le quatorzième fut Ioannès, qui arriva de la zone équatoriale couvert d'une peau de poisson, et se disant fils d'Hermès et d'Apollon. Il s'empara de la royauté par ruse, les ayant menacés, s'ils ne lui donnaient pas la couronne, d'une éclipse de lune dont il connaissait l'imminence, et qui arriva effectivement, Longtemps après lui régna Prôteus, et après lui Rapsinitos, que les fables des Égyptiens racontent être descendu vivant dans l'Hadès et en être remonté, après avoir joué aux dés avec Déméter et lui avoir gagné à ce jeu une serviette d'or.

(Michel Psellos, publié par Sathas, *Bulletin de correspondance hellénique,* t. I, p. 129.)

Rien de plus singulier que la manière dont le pseudo-Chérémon, auquel Psellos accorde une foi absolue, transporte ici de la Babylonie et de l'Assyrie en Égypte l'usage d'écrire sur des tablettes d'argile cuites au feu, aussi bien que les personnages de Ninos et d'Oannès. Et il greffe tout cela sur des données d'histoire légendaire de l'Égypte, puisées chez Hérodote. Il est impossible de préciser à quelle époque a eu lieu cette transplantation du mythe du dieu-poisson révélateur des sciences et de la civilisation; mais ce n'a pu être qu'à une époque très-tardive, chez les adeptes de l'astrologie prétendue égyptienne, qui se posaient en rivaux de ceux de l'astrologie prétendue chaldéenne, et qui voulaient s'approprier la fable par laquelle ces derniers recommandaient l'origine de leur fausse science. Du dieu, du reste, ils ont fait, à la mode evhémériste, un astrologue rusé qui profite de sa science pour abuser le peuple ignorant et se faire faire roi, mais qui use ensuite du pouvoir en civilisateur. Et pourtant, dans cette sorte de caricature de la fable antique de la Chaldée, il reste encore quelques-uns des traits essentiels du modèle. C'est ce que montrera encore un autre morceau où Psellos raconte la même histoire, toujours d'après

le pseudo-Chérémon, et toujours en lui donnant l'Égypte pour théâtre.

F. — Les Égyptiens étaient ignorants des premiers éléments des choses divines, et toujours en discorde les uns contre les autres, car ils étaient constitués en dèmes indépendants. Alors un homme appelé Oannès, ayant vu leur ignorance, les fit rougir de cette vie et régna par un moyen habile. Ayant étudié les observations et le calcul des éclipses, un jour qu'il savait que le moment arrivait où le soleil allait être éclipsé, il se revêtit d'une peau de poisson et vint trouver les Égyptiens, se disant envoyé par son père Hermès. Ceux-ci, voyant son aspect étrange, prirent peur, et il leur dit : « Je viens vers vous comme messager de la colère divine, car la divinité est irritée de ce que vous ne vous êtes pas rangés sous l'autorité d'un prince. Si vous ne changez pas de conduite et si vous n'établissez pas un roi au-dessus de vous, le grand luminaire du jour s'obscurcira pour vous. » Ceux-ci, n'y croyant pas, chargent l'homme de liens, avec la résolution de le faire roi si la menace de la colère divine s'accomplit, et de le mettre à mort si son annonce ne se réalise pas. La lune étant venue ensuite se placer devant le soleil et ayant intercepté ses rayons, ils délient aussitôt Oannès et le supplient d'apaiser la divinité à leur égard. Celui-ci, feignant de produire un prodige en se laissant fléchir, ferma les lèvres comme un possédé et murmura quelque chose entre ses dents, et il gagna ainsi le prix que lui fit remporter la lune en dépassant le soleil et en laissant son disque dégagé. C'est cet homme qui leur fit adorer les astres, le monde céleste et certaines puissances solaires et lunaires, qu'il imagina.

(Rapporté par Sathas, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. II, p. 201.)

Voyez encore la dernière citation de Psellos, que fait au même

endroit M. Sathas, d'après le manuscrit grec 1182 de la Bibliothèque nationale, fol. 300.

Ces extraits nous montrent que le mythe d'Oannès ou « Êa le poisson » (*Êa khan* en accadien), instituteur des hommes, dont les fragments de Bérose conservent la forme authentique, avait fini par revenir chez les astrologues des bas temps et chez les écrivains byzantins. Malheureusement nous ne possédons pas jusqu'ici de rédaction chaldéo-assyrienne originale de cette histoire. Avec raison, je crois, M. Sayce (*Records of the past*, t. XI, p. 155; *Babylonian literature*, p. 25) a conjecturé qu'un fragment de chant populaire contenu dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 16, l. 58-71, *a-b*, au milieu d'une collection d'autres de même nature, a trait au retour d'Oannès chaque soir dans les flots du golfe Persique. Il commence, en effet, par ces mots :

ana	*me*	*ilušunu*
Vers	les eaux	leur dieu

ituru
ils ont ramené ;

ana	*bit*	*nadî*
dans	la demeure	de (sa) résidence

iterub
il est entré.

Et il est ensuite question de la sagesse mystérieuse (*nimequ*) de ce dieu et de ses enseignements. Mais, bien que court, ce texte à double rédaction, accadienne et assyrienne, présente encore de grandes obscurités.

Nous passons maintenant aux extraits de Bérose qui énumèrent les théophanies de personnages pareils au premier Oannès, sortant comme lui de la mer Érythrée sous les différents rois antédiluviens, pour venir compléter et expliquer ses révélations.

G. — Il (Bérose) énumère les rois des Assyriens l'un après l'autre et par ordre, en comptant dix depuis Alôros (corriger : Adôros), le premier roi, jusqu'à Xisouthros, sous qui arriva ce grand et premier déluge dont Moïse fait aussi mention. Il dit que la somme totale des temps où ces rois ont gouverné est

de 120 sares, c'est-à-dire 432,000 ans. Alors il dit en propres termes: « Après la mort d'Alôros (Adôros), son fils Alaparos régna trois sares. Après Alaparos, Almélon, Chaldéen de la ville de Pantibibla, treize sares. A Almélon succéda Amménon, également de Pantibibla, pendant douze sares. De son temps, un monstre nommé Idotion sortit de nouveau de la mer Érythrée avec une forme mélangée d'homme et de poisson. Après lui, Amégalaros de Pantibibla régna dix-huit sares. Ensuite le pasteur Davônos, toujours de Pantibibla, occupa le trône pendant dix sares. Sous son règne, on vit de nouveau sortir de la mer Érythrée quatre monstres ayant également la figure d'un homme-poisson. Ensuite régna Edôranchos de Pantibibla pendant une durée de dix-huit sares. Et sous lui apparut encore, émergeant de la mer Érythrée, un autre être composé d'homme et de poisson, que l'on appelle Ôdacon. Et il dit que tous ces personnages monstrueux expliquèrent en détail ce qu'Oannès avait enseigné sommairement.

(Beros. *ap*. Euseb., *Chron. armen.*, p. 5, ed. Mai; fragment 9 de mon édition.)

H. — Bérose atteste que le premier roi fut Alòros (corr. Adôros) de Babylone, Chaldéen. Il régna dix sares et eut pour successeurs Alaparos et Amélon de Pantibibla, puis Amménon le Chaldéen, sous lequel on raconte que Mysaros Oannès (*Êa mušaru*), Annêdotos, apparut, sortant de la mer Érythrée; c'est celui qu'Alexandre (Polyhistor), devançant l'époque indiquée, fait se manifester dans la première année du monde, tandis qu'Apollodore dit que le second Annêdotos se fit voir après quarante sares, et Abydène au bout de vingt-six sares. Ensuite Mégalaros, de la ville de Pantibibla, régna dix-huit sares, et son successeur, le pasteur Daônos de Pantibibla, dix sares. Sous ce dernier apparut encore, sortant de la mer Érythrée, un quatrième Annêdotos, qui avait la même figure que les autres, mélangée d'homme et de poisson. Vint après Evédôrachos de Pantibibla, qui régna

dix-huit sares, et du vivant duquel se montra de nouveau hors de la mer Érythrée un quatrième (?) être unissant les deux natures d'homme et de poisson, que l'on nomme Ôdacon. Tous ces êtres exposèrent en détail, et chapitre à chapitre, les choses qu'Oannès avait révélées sommairement. Abydène ne fait pas mention du dernier.

(Beros. *ap.* Syncell., p. 39; fragment 10 de mon édition.)

I. — Extrait d'Abydène sur la royauté des Chaldéens. En voici assez sur la sagesse des Chaldéens. On dit que le premier roi de ce pays fut Alôros (corr. Adôros), et la tradition raconte qu'il fut choisi comme pasteur du peuple par la divinité même : son règne fut de dix sares. Or le sare se compose de 3,600 ans, le nère de 600 et le sosse de 60. Après lui, Alaparos gouverna pendant trois sares, puis Amillaros, de la ville de Pantibibla, pendant treize sares. C'est sous lui qu'apparut, sortant de la mer, le second Annêdotos, demi-dieu, semblable par sa figure à Oannès. Vint ensuite Amménon de Pantibibla, qui régna douze sares, puis Mégalaros de Pantibibla, qui régna dix-huit sares. Le règne suivant fut celui de Daôs, pasteur de Pantibibla, et dura dix sares; c'est alors que vinrent de la mer sur terre quatre êtres à double nature, dont les noms sont Eneudôtos, Eneugamos, Eneuboulos et Anêmentos. Puis sous le monarque suivant, Evedôreschos, apparut Anôdaphos. Après le dernier prince que nous venons de nommer régnèrent plusieurs autres, et enfin Sisouthros, de façon que l'on compte en tout dix rois et que la durée de leur pouvoir monte ensemble à 120 sares.

(Syncell., p. 38; Euseb., *Chron. armen.*, p 22, ed. Mai; fragment 11 de mon édition de Bérose.)

Les indications, fort brouillées et au premier abord tout à fait contradictoires, que ces fragments fournissent sur la date d'apparition des théophanies révélatrices qui étaient censées s'être produites postérieurement à l'apparition primordiale d'Oannès,

doivent se résumer en tableau synoptique de la manière suivante :

Règnes.	*Fragment* G.	*Fragment* H.	*Fragment* I.
Adôros. 10 sares.			
Alaparos. 3 sares.			
Almélon ou Amillaros. 13 sares.	Idotion.	Annêdotos, au bout de 26 sares (d'après Abydène), c'est-à-dire dans le dernier sare du règne.	Annêdotos.
Amménon. 12 sares.			
Amégalaros. 18 sares		Annêdotos, au bout de 40 sares (d'après Apollodore), c'est-à-dire dans le 2e sare du règne.	
Daônos. 10 sares.	Quatre hommes-poissons.	Quatrième Annêdotos.	Quatre hommes-poissons.
Edôranchos. 18 sares	Ôdacon.	Ôdacon.	Ôdacon.

Il me semble que le résumé sous cette forme permet de voir plus clair dans les confusions des extracteurs de Bérose, et de restituer presque avec certitude ce que devait contenir son texte original.

1o L'apparition primordiale d'Oannès, « dans la première année, » coïncidait certainement avec l'avènement d'Adôros ; il semble même résulter des termes de *I* que c'était le dieu lui-même qui l'instituait roi, et c'est là ce qui, en s'altérant, aura produit l'historiette de *E* et *F*.

2o La mention des quatre hommes-poissons apparus sous Daônos, dans *G* et *I*, est heureusement remplacée dans *H* par celle du *quatrième* Annêdotos qui eut lieu alors. Il faut en conclure qu'il y avait eu trois autres théophanies pareilles, et postérieures à celle d'Oannès, sous trois règnes précédents.

3o Dans *I*, Annêdotos, apparu sous Amillaros, est en dehors

de la liste de ces quatre personnages fantastiques ; il en est de même de l'Idotion, qui lui correspond dans *G*.

Ces observations montrent qu'entre Oannès et Ôdacon, ou entre les règnes d'Adôros et d'Edôranchos, Bérose devait compter autant d'apparitions d'hommes-poissons révélateurs et législateurs que de rois, ce qui conduit nécessairement à en mettre une par règne.

Remarquons maintenant que tous ces rois, sous lesquels on place les révélations surnaturelles des livres sacrés, sont dits originaires de Pantibibla, c'est-à-dire de « la ville de tous les livres. » Il en est encore de même de Daônos, du temps de qui l'on place le dernier révélateur, Ôdacon. Après lui, les révélations cessent, et en même temps les rois ne sortent plus de Pantibibla, mais de la ville que les fragments de Bérose, dans leur état actuel, appellent Larancha ou Lanchara, et dont la tablette du Déluge nous a fait connaître le vrai nom sous sa forme originale, Schourippak.

Pour la restitution des noms, évidemment très-altérés, donnés aux diverses théophanies dont nous venons d'étudier la signification, voyez quelques conjectures, qui demandent encore à être soigneusement vérifiées et contrôlées, dans Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 377 et suiv.

APPENDICE III

TEXTES CLASSIQUES SUR LE SYSTÈME ASTRONOMIQUE DES CHALDÉENS.

A. — Les Chaldéens disent que la nature du monde (la matière) est éternelle, qu'elle n'a pas eu de commencement

et qu'elle n'aura jamais de fin. Selon leur philosophie, l'ordre de l'univers, l'arrangement de la nature sont dus à une providence divine ; rien de ce qui se produit dans le ciel n'est l'effet du hasard ; tout s'accomplit par la volonté immuable et souveraine des dieux. Ayant observé les astres pendant un nombre énorme d'années, ils en connaissent plus exactement que tous les autres hommes le cours et les influences, et prédisent sûrement bien des choses de l'avenir. La doctrine qui est, selon eux, la plus importante concerne les mouvements des cinq astres que nous nommons planètes et qu'eux appellent interprètes. Parmi ces astres ils regardent comme le plus significatif celui qui fournit les augures les plus nombreux et les plus importants, la planète désignée par les Grecs sous le nom de Cronos et qu'à cause de cela ils appellent Hélios (Soleil) (1). Quant aux autres, elles sont nommées chez eux, comme chez nos astrologues, Mars, Vénus, Mercure et Jupiter. Les Chaldéens les appellent interprètes parce que les planètes, seules douées d'un mouvement particulier déterminé que n'ont pas les autres astres, lesquels sont fixes et assujettis à une marche régulière et commune, interprètent aux hommes les desseins bienveillants des dieux. Car les observateurs habiles savent, disent-ils, tirer des présages du lever, du coucher et de la couleur de ces astres ; ils annoncent aussi les vents violents, les pluies et les chaleurs excessives. L'apparition des comètes, les éclipses de soleil et de lune, les tremblements de terre, enfin tous les change-

(1) C'est bien ainsi qu'il faut lire, quoique cela puisse paraître étrange au premier abord. Simplicius (*De coelo*, II, p. 499) et Hygin (*Poët. astron.*, II, 42) fournissent aussi la même donnée (voy. Th. H. Martin, *Theonis Smyrnaei Platonici liber de astronomia*, p. 88). Aussi la planète Saturne est-elle appelée, dans le résumé de l'astronomie d'Eudoxe que contient un papyrus grec du Louvre, ὁ τοῦ ἡλίου ἀστήρ (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XVIII, p. 54). Elle y est aussi nommée Φαίνων, appellation qui ne peut se rapporter qu'à son importance augurale.

ments qui surviennent dans l'atmosphère sont autant de signes de bonheur ou de malheur pour les pays et les nations, aussi bien que pour les rois et les particuliers.

Au-dessous (corr. au-dessus) du cours des cinq planètes, continuent les Chaldéens, sont placés trente [six] astres appelés « dieux conseillers. » De ces dieux, la moitié habite au-dessus, l'autre moitié au-dessous de la terre, pour surveiller les choses humaines et les choses célestes. Et tous les dix jours l'un d'eux est envoyé en qualité de messager de la région supérieure à l'inférieure; un autre passe de celle-ci dans celle-là, par un invariable échange. En outre, il y a douze « seigneurs des dieux, » dont chacun préside à un mois et à un signe du zodiaque. Le soleil, la lune et les cinq planètes passent par ces signes, le soleil accomplissant sa révolution dans l'espace d'une année et la lune la sienne dans l'espace d'un mois.

Chaque planète a son cours particulier, et elles diffèrent entre elles par la vitesse et le temps de leurs révolutions. Ces astres influent beaucoup sur la naissance des hommes, et décident du bon ou du mauvais destin; c'est pourquoi les observateurs y lisent l'avenir. Ils ont ainsi fait, disent-ils, des prédictions à un grand nombre de rois, entre autres au vainqueur de Darios, Alexandre, et aux rois Antigone et Séleucos Nicator, des prédictions qui paraissent toutes avoir été accomplies et dont nous parlerons en temps et lieu. Ils prédisent aussi aux particuliers les choses qui doivent leur arriver, et cela avec une précision telle que ceux qui en ont fait l'essai en sont frappés d'admiration et regardent la science de ces astrologues comme quelque chose de divin.

En dehors du cercle zodiacal, ils distinguent vingt-quatre étoiles, la moitié dans la partie boréale du ciel et la moitié dans la partie australe (1); celles qui se voient sont préposées

(1) Les douze étoiles ou constellations ainsi choisies dans l'hémisphère boréal, pour servir de points de départ à la division de la

aux vivants, et celles qu'on ne peut pas voir sont assignées aux morts. Et ils appellent ces astres « juges de l'univers. »

La lune se meut, ajoutent les Chaldéens, au-dessous de tous les autres astres; elle est la plus voisine de la terre, en raison de sa pesanteur; elle exécute sa révolution dans le plus court espace de temps, non pas par la vitesse de son mouvement, mais parce que le cercle qu'elle parcourt est très-petit. Sa lumière est empruntée, et ses éclipses proviennent de l'ombre de la terre, comme l'enseignent aussi les Grecs. Quant aux éclipses de soleil, ils ne savent en donner que des explications très-faibles et très-vagues; ils n'osent ni les prédire, ni en déterminer les époques.

Ils professent des opinions tout à fait particulières à l'égard de la figure de la terre; ils soutiennent qu'elle est creuse, en forme de nacelle (1), et ils en donnent des preuves nombreuses et très-plausibles, comme tout ce qu'ils disent de l'univers. Nous nous éloignerions trop de notre sujet si nous voulions entrer dans tous ces détails; il suffit d'être convaincu que les Chaldéens sont, plus que tous les autres hommes, versés dans l'astrologie, et qu'ils ont cultivé cette science avec le plus grand soin. Il est cependant difficile de

sphère, sont astronomiquement les paranatellons des signes, c'est-à-dire les étoiles qui montent sur l'horizon en même temps que chacun d'eux, de sorte que la sphère se trouvait divisée en douze segments coupant obliquement le zodiaque et renfermant les paranatellons de chaque signe. C'est à ce mode de division de la sphère céleste que se rattachait la division babylonienne du nycthémère en 12 heures, au lieu de 24.

(1) Le creux dont il s'agit ici est en dessous de la terre, que les Chaldéens comparaient ainsi à une barque renversée. Mais il ne s'agit pas d'une barque telle que nous avons l'habitude d'en voir. La comparaison est sûrement faite avec un de ces esquifs absolument ronds qui servent encore habituellement, sous le nom de koufa, dans les parages du bas Tigre et du bas Euphrate, et dont les sculptures historiques des palais de l'Assyrie nous offrent la représentation. Nous exprimerions aujourd'hui la même figure en la comparant à un bol renversé.

croire au nombre d'années pendant lesquelles le collége des Chaldéens aurait enseigné la science de l'univers; car depuis leurs premières observations astronomiques jusqu'à la venue d'Alexandre, ils ne comptent pas moins de quatre cent soixante-treize mille ans.

(Diod. Sic., II, 30 et 31.)

B. — Les Chaldéens paraissent avoir perfectionné l'art astronomique et généthliaque avant tous les autres peuples. En rattachant les choses terrestres aux choses d'en haut, et le ciel au monde inférieur, ils ont montré, dans cette sympathie mutuelle des parties de l'univers, séparées quant aux lieux, mais non pas en elles-mêmes, l'harmonie qui les unit par une sorte d'accord musical. Ils ont conjecturé que le monde qui tombe sous les sens est dieu, ou en soi, ou tout au moins par l'âme universelle qui le vivifie; et, en consacrant cette âme sous le nom de *destinée* ou de *nécessité,* ils ont flétri la vie humaine d'un véritable athéisme, car ils ont donné à croire que les phénomènes n'ont pas d'autre cause que ce qui est visible, et que c'est du soleil, de la lune et du cours des étoiles que dépendent le bien et le mal de chacun.

(Phil., *De migrat. Abrahami,* 32.)

C. — Les Chaldéens, ayant tout spécialement étudié l'astronomie, et rapportant tout aux mouvements des astres, par qui ils croient que toutes les choses de l'univers sont gouvernées, par la puissance interne des nombres et des rapports des nombres entre eux, ont glorifié l'essence visible, oubliant l'invisible, mais intelligible. Et après avoir scruté les lois de l'ordonnance des choses visibles, les révolutions du soleil, de la lune, des planètes et des étoiles fixes, les changements des saisons annuelles et la sympathie étroite qui unit les choses célestes aux choses terrestres, ils ont cru que le monde était dieu, confondant dans leur erreur le créateur avec la créature.

(Phil., *De Abrahamo,* 15.)

Voy. encore ce que dit sur le même sujet le même écrivain : *Quis rer. divin. heres sit*, 20.

-

D. — Les Chaldéens, ayant observé le ciel plus attentivement que les autres, en sont venus à voir la raison des causes déterminantes de ce qui arrive parmi nous, et à croire que les douze parties du zodiaque des étoiles fixes y ont une grande part. Et ils divisent chaque signe en trente degrés et chaque degré en soixante minutes, car c'est ainsi qu'ils appellent les divisions les moindres, qu'ils ne divisent pas à leur tour. Ils qualifient de mâles une partie des signes, et de femelles les autres. Ils les répartissent aussi en signes à double corps (δίσωμα) et signes qui ne le sont pas, en signes tropiques et non tropiques. Les signes mâles et femelles sont ainsi nommés d'après leur rapport avec la génération d'enfants mâles. Le bélier est masculin et le taureau féminin, et ainsi de suite de tous les autres avec la même alternance. C'est, je crois, d'après cela que les Pythagoriciens appellent la monade mâle, la dyade femelle et de nouveau la triade mâle, définissant ensuite d'après la même règle la nature de tous les nombres pairs et impairs. Quelques-uns, divisant chaque signe en dodécatémories, arrivent presque à la même explication, car ils font le bélier mâle, le taureau mâle et femelle, ensuite les gémeaux signe mâle de nouveau, et alternent ainsi deux par deux les autres signes. Ils appellent à double corps (δίσωμα) les signes qui sont exactement opposés les uns aux autres aux deux extrémités d'un diamètre du cercle, comme le sagittaire [et les gémeaux], la vierge et les poissons; et les signes perdent cette dénomination à l'égard de ceux avec lesquels ils ne sont pas dans le même rapport de position. Quant aux signes tropiques, ce sont ceux où le soleil, en y arrivant, opère les grands changements de sa marche. Ce sont le bélier, signe mâle, et son opposé diamétral, la balance, dont la nature est la même, comme aussi celle des deux autres signes tropiques, le capri-

corne et le cancer. Car dans le bélier est la position tropique de l'équinoxe de printemps, dans le capricorne celle du solstice d'hiver, dans le cancer celle du solstice d'été, et dans la balance celle de l'équinoxe d'automne.

(Origen. *seu* Hippolyt., *Philosophumen.*, v, 13; p. 125 et suiv., ed. Miller.)

APPENDICE IV

TABLEAUX DU CALENDRIER CHALDÉO-ASSYRIEN ET DES AUTRES CALENDRIERS SÉMITIQUES.

Les tableaux groupés dans cet appendice sont au nombre de six et se rapportent principalement aux chapitres IV et VI de notre ouvrage. Ils contiennent, du reste, une série de données sur l'histoire des calendriers sémitiques, qui n'ont encore été réunies nulle part d'une manière aussi complète.

Le premier tableau donne la liste des mois de l'année assyro-babylonienne, en dehors des époques d'intercalation, avec leurs noms assyriens sémitiques, leurs désignations accadiennes plus ou moins développées, qui ont fourni ensuite leur notation idéographique dans les textes en langue sémitique, les signes auxquels ils correspondaient dans le zodiaque, l'indication de leurs dieux protecteurs, enfin les mythes cosmogoniques que l'on rapportait à chacun d'eux, autant du moins qu'on peut les restituer, car nous ne les connaissons avec une entière certitude que pour cinq mois sur douze.

Dans le deuxième tableau, la nomenclature assyrienne des mois est mise en parallèle avec les variantes de la même nomenclature chez les différents peuples sémitiques qui l'ont adoptée, Juifs après la captivité, Samaritains et Araméens; nous y avons ajouté l'indication de la correspondance établie à dater du règne de Seleucos Nicator entre les mois de l'année macédonienne, importés par les conquérants grecs, et ceux du calendrier syrien.

Le troisième tableau montre la concordance qui existait au point de départ entre les mois des Arabes et ceux du calendrier syrien, concordance que révèlent leurs noms significatifs en arabe, lesquels se rapportent aux phases des saisons d'une année commençant à l'équinoxe d'automne. Cette concordance fut, du reste, bien vite dérangée, et les noms des mois arabes se trouvèrent la majeure partie du temps ne plus correspondre à la saison où ces mois tombaient en réalité. En effet, jamais les Arabes n'ont su employer autre chose qu'une année lunaire vague de 354 jours, sans cycle d'intercalation pour en corriger l'inexactitude, de telle façon que ses mois se promenaient successivement dans toutes les époques de l'année solaire, et qu'au bout de dix-sept ans ceux d'été tombaient en hiver, et réciproquement. Les Syriens, au contraire, à partir de l'établissement de la domination des Séleucides et de l'ère qui porte le nom de ces rois, corrigèrent l'irrégularité de leur année lunaire au moyen du cycle d'intercalation de Callippe, puis, à l'avènement de l'empire romain, la transformèrent en année solaire julienne, conservant les dénominations anciennes de leurs mois, mais modifiant le nombre de jours attribué jusqu'alors à chacun d'eux. Nous avons pris pour base de ce tableau les importants mémoires de Mahmoud-Effendi (*Sur le calendrier arabe avant l'islamisme,* dans le *Journal asiatique,* 5e série, t. XI, p. 109-192) et de M. Sprenger (*Ueber den Kalender der Araber vor Mohammad,* dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenlændischen Gesellschaft,* t. XIII, p. 134-165).

A côté des noms des mois en usage avant Mo'hammed, tels qu'on parvient à les rétablir, nous avons placé les modifications apportées à ces noms par le Prophète, après qu'il eut décidé que le 'hadj de la Mecque se ferait désormais dans un mois vague toujours le même, quelle que fût la saison où il tombât, au lieu d'avoir, comme auparavant, une époque fixe dans les saisons de l'année solaire, laquelle, par conséquent, n'était jamais à la même date de mois dans le déplacement de l'année lunaire.

La nomenclature, ainsi modifiée pour les appellations de trois des mois par le Prophète, avait été établie, dit-on, deux siècles environ avant Mo'hammed, au temps de Kelâb-ben-Morrah. Nous joignons à notre tableau les renseignements que divers écrivains arabes fournissent sur les nomenclatures plus anciennement en usage, lesquelles paraissent avoir varié suivant les lieux et aussi suivant les temps. La plus généralement répandue paraît avoir été celle que nous fournissent Albirouny et les lexicographes. Elle présente, du reste, elle-même un certain nombre de variations, intéressantes en ce qu'elles se rapportent au déplacement de l'année lunaire vague dans les saisons de l'année solaire. Ainsi nous voyons le nom de 'âdel ou 'âdzel appliqué tantôt au huitième, tantôt au neuvième et tantôt au dixième mois, et ceci s'est nécessairement produit à des moments où chacun de ces mois coïncidait avec l'équinoxe de printemps, désigné d'une manière formelle par la signification du nom.

Pour notre quatrième tableau, nous avons beaucoup puisé dans la capitale dissertation de Th. Benfey et Moriz Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alter Vœlker, insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer* (Berlin, 1836), bien que la théorie développée dans cette dissertation, de l'origine perse des noms des mois juifs et araméens, soit désormais insoutenable, aussi bien que le système d'une prétendue concordance primitive entre le calendrier des Perses et celui des Araméens, inventée artificiellement pour justifier cette

origine étymologique. Comme concordance entre l'anné iranienne et sémitique, nous avons suivi celle que donne calendrier encore actuellement en usage chez les Parses, qui a certainement toujours été la même. Nous y avons joi la liste des mois de l'année civile des Achéménides, corre pondant exactement, sous des noms différents, à l'année b bylonienne, telle que nous la connaissons maintenant par l inscriptions cunéiformes perses, en particulier par celle Behistoun. Nous avons compris dans le même tableau l noms des mois de la Cappadoce, connus par les hémérolog perses, tels que M. Benfey en a si heureusement rétabli l formes d'origine perse.

Le cinquième tableau rassemble les rares vestiges qu nous avons d'une ou de deux nomenclatures sémitiques d mois, différentes de celle qui a fini par prévaloir dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate, dans la Syrie et dans la Palestine, et certainement antérieures. Ces vestiges ont été relevés chez les Hebreux avant la captivité, chez les Phéniciens et chez les Assyriens. Nous avons indiqué ceux des termes de cette nomenclature dont on connaît la correspondance avec les noms postérieurement usités, et ceux pour lesquels elle est encore ignorée.

Enfin un dernier tableau, le sixième, est consacré à l'exposé de l'ancien système semitique de la division de l'année en six saisons de deux mois chacune, tel qu'on le trouve chez les Hébreux à une époque très-reculée (dans *Genes.*, VIII, 22), chez les Arabes antéislamiques et qu'on en observe quelques vestiges chez les Assyriens.

'ABLEAU.

CORRESPONDANT DU ZODIAQUE.	MYTHES COSMOGONIQUES tachés aux mois.
	ion ou organisation monde.
au.	ion de l'homme.
ux.	eux frères ennemis la fondation de la mière ville.
sse.	
.	
du scorpion.	
on.	
ire.	
e.	
u.	luge.
ns.	se de la culture de erre après le cataßme.

RIENS.

sân.
ôr.
ezîrân.
nûz.
l.
rîn I.
rîn II
nûn I.
nûn I
ôṭ.
âr.

DEUXIÈME TABLEAU.

…RIENS.		FORMES ARABES DES NOMS SYRIAQUES.	MOIS SYRO-MACÉDONIENS.
…*sân.*	1.	7. *nîsân.*	6. Xanthicos.
…*ôr.*	2.	8. *ayâr.*	7. Artemisios.
…*zîrân.*	3.	9. *'hazîrân.*	8. Daisios.
…*mûz.*	4.	10. *tamûz.*	9. Panemos.
… .	5.	11. *âb.*	10. Lôos.
…*l.*	6.	12. *eilûl.*	11. Gorpiaios.
…*rîn I.*	7.	1. *tišrîn I.*	12. Hyperberetaios.
…*rîn II,*	8.	2. *tišrîn II.*	1. Dios.
…*nûn I.*	9.	3. *kanûn I.*	2. Apellaios.
…*nûn II.*	10.	4. *kanûn II.*	3. Audynaios.
…*bôt.*	11.	5. *šebâṭ.*	4. Peritios.
…*dâr.*	12.	6. *adzâr.*	5. Dystros.

Avar

ar I.
ar II
ŷ' I
ŷ' II
mâd
mâd
jab.
a'bâ
nadh
aww

TRO

NOUVEL

Avant l'islamisme.
ar I.
ar II.
ŷ' I.
ŷ' II.
mâdâ I.
mâdâ II.
jab.
a'bân.
adhân.
awwâl.
?
?

CINQUIÈME TABLEAU.

NOMENCLATURE POSTÉRIEURE.	NOMENCLATURE PRIMITIVE.		
	HÉBREUX.	PHÉNICIENS.	ASSYRIENS.
1. *Nisân.*	*Âbîb.*		
2. *Îyâr.*	*Zîv.*		
3. *Sîvân.*			*Kuzalla.*
4. *Tammûz.*			
5. *Âb.*			
6. *Elûl.*			
7. *Tišrî.*	*Êthânîm.*		
8. *Mar'hešvân.*	*Bûl.*	*Bûl.*	
9. *Kislêv.*			
10. *Têbêth.*			*Tam'hiri.*
11. *Šebat.*			
12. *Adar.*			
Noms se plaçant à une époque encore indéterminée de l'année.		*Marphê* ou *Marphêm* (1). *Pa'.....*	*Mu'hur ilâni.*

(1) On trouve également ces deux formes, l'une singulière et l'autre plurielle, dans les inscriptions phéniciennes.

SIXIÈME TABLEAU.

MOIS CORRESPONDANTS.	SAISONS.		
	HÉBREUX.	ASSYRIENS.	ARABES.
1. *Nisân.* 2. *Iyâr.*	*Qâçîr.*	*Eburu.*	*Rabŷ'-el-awwal.*
3. *Sivân.* 4. *Tammûz.*	*Qaîç.*	*Çip.*	*Çaîf.*
5. *Âb.* 6. *Elûl.*	*'Hôm.*	*'Hammu.*	*Qaîd.*
7. *Tišrî.* 8. *Mar'hešvân.*	*Zerâ'.*	*Zarû.*	*Rabŷ'-el-tsâny.*
9. *Kislêv.* 10. *Ṭêbêth.*	*'Hôreph.*	*'Harpu.*	*Kharîf.*
11. *Šebât.* 12. *Adar.*	*Qôr.*		*Šitâ.*

APPENDICE V

LE RÉCIT CHALDÉEN DU DÉLUGE, TRANSCRIPTION DU TEXTE AVEC TRADUCTION INTERLINÉAIRE.

COLONNE 1.

8. *'Hasisatra ana šašu va izakkara ana*
'Hasisatra après cela aussi dit à
Izṭubar
Izdhubar (?) :

9. *lupteka Izṭubar amat niçirti*
« Que je te révèle, ô Izdhubar (?), le récit de ma con-[servation

10. *u piriçti ša ilani kâša luqbika*
et la décision des dieux à toi que je te dise !

11. *alu Šurippak alu ša tidušu*
La ville de Schourippak ville que tu la connais
ana Buratti (1) *šaknu*
sur l'Euphrate existe,

12. *alu šû labir va . . . . . ilani*
ville cette est antique et . . . . . les dieux
qirbušu
en elle

(1) Complété d'après le nouveau fragment récemment rapporté au Musée Britannique par M. Hormuzd Rassam.

13\. . . . . *ardušunu* *ilani*
. . . . leur serviteur des dieux
rabuti
grands.

14\. . . . . *Anuv*
. . . . Anou,

15\. . . . . *Beluv*
. . . . Bel,

16\. . . . . *NIN.IB*
. . . . Sandan

17\. *u* [*Ea*] *belu* *la nakru*
et Êa seigneur immuable

18\. *amatsunu* *yušannâ* *ana qi*[*rib* *šut*]*ti* *va*
leur commandement répéta dans un songe et

19\. *ana*]*ku* *šimtuššu* (1) *šime* *va* *iqab*[*bi*
moi son arrêt écoutant et il dit
yâši
à moi :

20\. *Šurippakitû* *mar* *Ubaratutu*
« Homme de Schourippak, fils d'Oubaratoutou,

21\. *at*]*ta* *bini* *elippa* *u'kharša* . . . . .
toi construis un vaisseau, achève-le . . . . .

22\. . . . . . *apkura* *zir* *u* *napišti*
. . . . . je détruirai la semence et la vie.

23\. *šuliva* *zir* *napšâti* *kalama*
Fais monter aussi la semence des vies de toute espèce
ana *libbi* *elippi*
à l'intérieur du vaisseau.

24\. *elippu* *ša* *tabannuši* *atta*
Le vaisseau que tu le construiras, toi,

(1) Le nouveau fragment porte ici, au lieu de cette leçon : *ana*]*ku* *ik-ku*. . . . .

25. *neru* *ammat* *nišduda* *minatuša*
six cents coudées en longueur sa mesure,

26. *šušu* *ammat* *mit'har* *rubušša* *u*
soixante coudées le montant de sa largeur et
mušalša
de sa hauteur.

27. . . . . . *va* *apsi* *šâši* *çullilši*
. . . . . aussi sur l'océan celui-ci, couvre-le
[d'un toit. »

28. *anaku* *idi* *va* *azakkara* *ana* *Ea*
Moi je compris et je dis à Êa
beliya
mon seigneur :

29. *elippu*] *bini* *ša* *taqbâ* *atta*
« Le vaisseau le construire que tu commandes, toi,
kiâm
ainsi,

30. . . . . . *anaku* *ibbuš*
. . . . . moi je ferai

31. . . . . . *abli* *ummanu* *u* *šibutuv*
. . . . . les fils de l'armée (1) et les vieillards. »

32. [*Ea* *pâšu* *ibuš* *va* *i*]*qabbi* *izakkara* *ana*
Êa sa bouche fit et il parla, il dit à
ardašu *yâtav*
son serviteur moi.

33. . . . . *taqabbaššunutu*
. . . . tu leur diras,

34. . . . . *ša* *iziranni* *va*
. . . . qui m'a injurié et

(1) C'est-à-dire les jeunes gens dans la force de l'âge, en état de porter les armes.

35. . . . *lû* . . . . *iššakan* *eliya*
. . . certes . . . . existe sur moi. .

36. . . . . . *kima* *kippati* . . . . . .
. . . . . comme des cavernes (?) . . . . . .

37. . . . . . *ludan* *eliš* *u* *šapliš* . . . .
. . . je veux juger en haut et en bas . . . .

38. . . . . *e pi'hi* *elippa* . . . . . .
. . . . . ferme le vaisseau . . . . . .

39. . . . . . *adanna* *ša* *ašapparakkuvva*
. . . . . au temps fixé que je te ferai connaître [aussi

40. *qiribša* *eruvva* *bab* *elippi*
en dedans de lui entre et la porte du vaisseau
tirra
ramène.

41. *ana* *libbiša* *ŠE.BARka* *ŠA.ŠUka*
A son intérieur ton grain, tes meubles,
ŠA.GAka
tes provisions,

42. *kaspa*]*ka* *qinâtka* *amâtika* *u* *abli*
ton argent, tes esclaves, tes servantes et les fils
umma[*ni*
de l'armée,

43. *pul*] *çeri* *umam* *çeri*
le bétail des plaines, les animaux sauvages des plaines,
mala *ušimmir* *va*
tous ceux que je rassemblerai et

44. *ašap*]*parakkuva* *inaççaru* *babka*
je t'enverrai aussi, gardera ta porte.

45. *At*]*ra'hasis* *pâšu* *ibuš* *va* *iqab*[*bi*
'Hasisatra (1) sa bouche fit et parla,

(1) Le nom est ici orthographié avec renversement.

46. *izak]kar ana Ea beli[šu*
il dit à Êa son seigneur :

47. *la manmâ elippa ul ebuš . . . .*
« Non personne un vaisseau non a fait . . . .

48. *ina qaq]qari eçir u . . . .*
Sur la carène je fixerai . . . .

49. . . . . *tu lumur va elippa . . . . .*
. . . . . que je voie et le vaisseau . . . . .

50. . . . . *a ina qaqqari elippu . . . . .*
. . . . . sur la carène le vaisseau . . . . .

51. *elippu bini ša taqbâ [atta*
le vaisseau le construire que tu as commandé, toi,
kiâm
ainsi,

52. *ša ina . . . .*
qui dans . . . .

Colonne 2.

1. *dannu . . . .*
Fort . . . .

2. *ina 'hanši yume . . . . . naša*
Au cinquième jour . . . . . s'élevaient.

3. *ina gan'hisa XIV ina menuti eçini çirutišu*
Dans sa couverture quatorze en tout ses fermes,

4. *XIV ina menuti imta'hir . . . . eliša*
quatorze en tout il comptait . . . . par dessus lui.

5. *addi lanši šáši . . . . . eçirši*
Je plaçai son toit, lui . . . . . je le couvris.

6. *urtakkibši ana šišu aptaraç suqutsu*
Je naviguai dedans au sixième, je divisai ses étages
ana sibušu
au septième;

7. *qirbitsu aptaraç ana šumanišu*
son intérieur je divisai au huitième;

8. *šikkati me qabliša lu*
les fentes des eaux de son intérieur certes
amqut
j'interceptai;

9. *amur pariçu u 'hišu'hti*
je vis les fissures et les choses manquantes
addi
je plaçai.

10. *šalšati šari kupri attabak ana kîri*
Trois sares de bitume je versai sur l'extérieur,

11. *šalšati šari kupri attabak ana libbi*
trois sares de bitume je versai à l'intérieur.

12. *šalšati šari çabi naš sussul*
trois sares d'hommes porteurs de corbeilles
ša izabbilu piššati
qui apportèrent sur leurs têtes les caisses.

13. *esur šar piššati ša ikuluni*
Je gardai un sare de caisses pour que mangeassent
iqqu
la parenté,

14. *šane šari piššati yupazziru mala'hi*
deux sares de caisses se partagèrent les matelots.

15. *ana . . . . . uttibbi'h alpi*
Pour . . . . . je fis immoler des bœufs,

16. *aš[takkan] . . . . . yumišamma*
j'instituai . . . . . pour chaque jour;

17. *ina* . . . . . [*kurun*]*nu* *piššati* *u*
en . . . . . de boisson, des tonneaux et
karanu
du vin

18. . . . . *kima* *me* *nâri* *va*
. . . . comme les eaux d'un fleuve et

19. . . . . *kima* *UT.MI.A* *irçitiv*
. . . . comme la poussière de la terre
va
et

20. . . . . *piššati* *qati* *addi*
. . . . les caisses ma main je portai.

21. . . . . *Samši* *ra* . . . *bê* *elippu*
. . . . du Soleil . . . . . . le vaisseau
gamrat
fut achevé.

22. . . . . *rušuqu* *va*
. . . . fort et

23. *GI.IR.MÂ.KAK.MES* *uštabbalu* *eliš* *u*
les apparaux du vaisseau je fis apporter en haut et
šapliš
en bas.

24. . . . . . . *il*]*liku* *šinipatsu*
. . . . . ils atteignirent ses deux tiers.

25. *nin* *išu* *eçinši* *nin*
Tout ce que j'avais je le rassemblai; tout ce que
išu *eçinši* *kaspa*
je possédais je le rassemblai en argent.

26. *nin* *išu* *eçinši* *'huraça*
Tout ce que je possédais je le rassemblai en or,

27. *nin* *išû* *eçinši* *zir*
tout ce que je possédais je le rassemblai (en) semence
napšâti *kalama*
de vies de toute espèce.

28. *ušteli* *ana* *elippi* *kala* *qinatiya*
Je fis monter dans le vaisseau tout, mes esclaves
u *amatiya*
et mes servantes,

29. *pul* *çeri* *umam*
le bétail des plaines, les animaux sauvages
çeri *abli* *ummani* *kališunu* *ušeli*
des plaines, les fils de l'armée tous eux je fis monter.

30. *adannu* *Šamšu* *iškunavva*
Le temps fixé le Soleil fit et

31. *yuzakkir* *kukkuru* *ina* *lilati* *ušaznana*
il annonça en proclamant : « Au soir je ferai pleuvoir
šamutam *kibâti*
du ciel lourdement ;

32. *erub* *ana libbi* *elippi* *va* *pi'hi* *babaka*
entre dans le vaisseau et ferme ta porte. »

33. *adannu* *šû* *ikrida*
Le temps fixé celui-ci arriva,

34. *yuzakkir* *kukkuru* *ina* *lilati* *ušaznana*
il avait annoncé en proclamant : « Au soir je ferai pleuvoir
šamutam *kibâti*
du ciel lourdement. »

35. *ša* *yumi* *attari* *punašu*
Du jour j'atteignis son soir,

36. *yumu* *ana* *itaplusi* *pulu'hta*
le jour pour se tenir sur ses gardes, crainte
iši
j'eus ;

37. *erub ana libbi elippi va apte'he bâbi*
j'entrai dedans le vaisseau et je fermai ma porte.

38. *ana pi'he elippi ana Buzur-šadi-rabi*
Au fermer du vaisseau à Bouzour-schadi-rabi
mala'hu
le pilote

39. *ekalla attadin adi bušêšu*
la demeure je remis avec ses êtres.

40. *Mû-šeri-ina-namari*
Mou-scheri-Ina-namari

41. *ilamma ištu išid šame urpatuv çalimtuv*
s'éleva des fondements du ciel, nuage noir.

42. *Rammanu ina libbiša irtammavva*
Rammanu au milieu de lui tonnait et

43. *Nabû u Šarru illaku ina ma'hri*
Nabu et Schar marchaient en avant,

44. *illaku guzalî šadû u*
ils marchaient bouleversant la montagne et
mâtuv
la plaine.

45. *nukulli Nergalu dannu inassi'h*
Les châtiments Nergal le puissant traîna à sa suite;

46. *illâk NIN.IB mi'hri yušardi*
vint Sandan devant il renversa;

47. *Anunnaki iššû diparâti*
les Archanges de la terre apportèrent les destruc-
[tions,

48. *ina namriri šunu i'hammatu mâtuv*
dans leurs épouvantements ils agitent la surface de
[la terre;

49. *ša Rammani šumurrassu iba'u šame*
de Ramman son inondation se gonfla jusqu'au ciel

50. *la namru ana [çeri qaqqaru] utturru*
sans éclat en désert le sol fut changé.

Colonne 3.

1. . . . . . *iz mâti kima* . . . .
. . . . . de la surface de la terre comme . . . .
i'h[pu
ils brisèrent,

2. *šik]nat napišti [ultu] pan mâti a* . . .
les êtres vivants de la face de la terre . . . .

3. . . . . . . *da'hli eli niši yuba'u*
. . . . . terrible sur les hommes se gonfla
šame
jusqu'au ciel.

4. *ul immar a'hu a'hašu ul yutaddâ*
Non vit le frère son frère, non se reconnurent
niši ina šame
les hommes. Dans le ciel

5. *ilani iptal'hu abubavva*
les dieux craignirent la trombe et

6. *itte'hsu itelû ana šame ša*
cherchèrent un refuge; ils montèrent au ciel d'
Aniv
Anou.

7. *ilâni kima kalbi kunnunu ina*
Les dieux comme des chiens étaient immobiles en
kamâti rabçu
monceau ils étaient couchés.

8. *išissi Ištar kima alidti*
Parla Ischtar comme un enfant.

9. *yunambi ilatu rabitu dabatsivva*
prononça la déesse grande son discours aussi :

10. *mulmullû ana ṭitti lû itur va*
« L'humanité en limon certes est retournée et

11. *ša anaku ina ma'har ilâni aqbû*
ce que moi en présence des dieux j'ai annoncé
limutta
le malheur.

12. *ki aqbi ina ma'har ilâni*
Comme j'ai annoncé en présence des dieux
limutta
le malheur.

13. *ana limni . . . uk nišiya da'hla*
au mal . . . . . de mes hommes terrible
aqbi va
j'ai annoncé aussi,

14. *anaku umma ullada nišâai va*
moi mère j'ai enfanté mon homme et

15. *ki mari nuni yumallâ*
comme les petits des poissons ils remplissent
tamtavva
la mer et

16. *ilani šupar Anunnaki*
les dieux à cause des Archanges de la terre
bakû ittiya
sont pleurant avec moi. »

17. *ilâni ina šubti ašbi ina bikiti*
Les dieux sur les siéges étaient assis en pleurs ;

18. *katma šaptašunu . . abu a'hreti.*
étaient couvertes leurs lèvres . . . . les choses futures.

19. *šišatti urra u mušâti*
Six jours et nuits

20. *illak šâru abubu me'hû*
se passèrent, le vent la trombe la pluie diluvienne
isappanu
prévalaient.

21. *sibû yumu ina Ekašâdi zunnu*
Le septième jour à l'approche la pluie
iktašal abubu da'hla
s'interrompit, la trombe terrible

22. *ša imta'hçu kima 'haialti*
qui avait assailli comme un tremblement de terre

23. *inu'h tamtu yuš'harir va šâru*
s'apaisa; la mer tendit à se sécher et le vent
u abubu ikla
et la trombe prirent fin.

24. *appalsa tamata šakin qulu*
Je regardai la mer en faisant attention,

25. *u kullat tenišeti itura ana*
et la totalité de l'humanité était retournée en
titti
limon;

26. *kima uribe pagrat yušallu*
comme des algues les cadavres flottaient.

27. *apte nappašavva urru imta'haç eli*
J'ouvris la fenêtre et la lumière vint frapper sur
dur appiya
ma face.

28. *uktammis va attašab abakki*
Je fus saisi de tristesse et je m'assis, je pleurai;

29. *eli dur appiya illaka dimâi*
sur mon visage vinrent mes larmes.

30. *appalis kiprâti patu tamti*
Je regardai les régions limites de la mer;

31. *ana* *šanešrit* *ina menuti* *ite* *la*
vers les douze en tout points de l'horizon pas
nagû
de continent.

32. *ana* *mat* *Nizir* *itemid* .*elippu*
Sur le pays de Nizir fut porté le vaisseau.

33. *šadu* *Nizir* *elippa* *içbat* *va* *ana*
La montagne de Nizir le vaisseau retint et de
nâši *ul* *iddin*[*ši*
passer au-dessus non lui donna;

34. *ištin* *yumu* *šana* *yumu* *šadu* *Nizir*
un jour un second jour la montagne de Nizir
(idem)
(*idem*);

35. *šalša* *yumu* *ribâ* *yumu* *šadu*
le troisième jour le quatrième jour la montagne
Nizir (idem)
de Nizir (*idem*);

36. *'hanšu* *šišša* *šadu* *Nizir* (idem)
le cinquième le sixième la montagne de Nizir (*idem*);

37. *siba'* *yuma* *ina* *kašadi*
le septième jour à l'approche

38. *ušeçi* *va* *summata* *umaššar* *illik* *summatu*
je fis sortir et une colombe je lâchai; alla la colombe,
ituravva
elle tourna et

39. *manzazu* *ul* *ipaššuvva* *issi'hra*
un lieu où se poser non elle trouva et elle revint.

40. *ušeçi* *va* *sinunta* *umaššar* *illik*
Je fis sortir et une hirondelle je lâchai; alla
sinuntu *ituravva*
l'hirondelle, elle tourna et

41. *manzazu ul ipaššuvva issi'hra*
un lieu où se poser non elle trouva et elle revint.

42. *ušeçi va aribi umaššar*
Je fis sortir et un corbeau je lâchai;

43. *illik aribi va qarura ša mê imur*
alla le corbeau et la charogne des eaux il vit
va
et

44. *ikkal iša'h'hi itarri ul issi'hra*
il mangea, il se posa, il tourna, non il revint.

45. *ušeçi va ana irbitti šâri attaqi*
Je fis sortir aussi vers les quatre vents; je sacrifiai
niqâ
un sacrifice.

46. *aškun šurqinu ina eli ziggurrat*
Je fis le bûcher de l'holocauste sur le pic
šadi
de la montagne;

47. *sibitti u sibitti adagur uktin*
sept par sept des vases mesurés je disposai;

48. *ina šaplišunu itabak qani erina*
en dessous d'eux je répandis des roseaux, du cèdre
u ballukka
et du genévrier.

49. *ilani eçinu iriša ilani eçinu*
Les dieux sentirent l'odeur, les dieux sentirent
iriša tâba
l'odeur bonne;

50. *ilani kima zumbê eli bel*
les dieux comme des mouches au-dessus du maître
niqî ipta'hru
du sacrifice se rassemblèrent.

51. *ultu ullanuvva Rubatu ina kašadišu* (1)
De loin aussi la Grande Déesse à son approche

52. *išši NUM.MES rabuti ša Anuv ibušu*
éleva les zones grandes que Anou a faites

kî çu'hišu[nu
comme leur gloire.

53. *ilani annuti lâ abnu ugnû ma'hriya ai*
Dieux ces certes cristal devant moi jamais

amši
je ne quitterai ;

Colonne 4.

1. *yumi annuti a'hsusavva ana dariš ai*
jours ces je priai ardemment et à toujours jamais

amši
je ne quitterai :

2. *ilani lillikuni ana šurqini*
« Les dieux qu'ils viennent à mon bûcher d'holo-
[causte !

3. *Beluv ai illika ana šurqini*
Bel jamais il ne viendra à mon bûcher d'holo-
[causte !

4. *aššu la imtalku va iškunu abubu*
parce que non il s'est maîtrisé et il a fait la trombe,

5. *u nišiya imnû ana karaši*
et mes hommes il a compté pour le gouffre. »

6. *ultu ullanuvva Beluv ina kašadišu*
De loin aussi Bel à son approche

(1) Faute du scribe pour *kašadiša*.

7. *imur elippa içtebat Beluv libbati imtali*
vit le vaisseau, s'arrêta Bel, de colère il fut plein
ša ilani Igigi
contre les dieux (et) les Archanges célestes.

8. *aiumma yuçi napišti ai iblut*
« Personne ne sortira en vie; jamais ne vivra
nišu ina karaši
homme dans l'abîme! »

9. *NIN.IB pâšu ibuš va iqbi izakkar ana quradi*
Sandan sa bouche fit et il parla; il dit au guerrier
Beli
Bel:

10. *mannuvva ša la Ea amatu ibannû*
« Qui aussi si ce n'est Êa la volonté forme?

11. *u Ea ide va kala me . . . .*
et Êa sait et tout . . . . . »

12. *Ea pâšu ibuš va iqbi izakkar ana quradu*
Êa sa bouche fit et il parla; il dit au guerrier
Belu
Bel:

13. *atta abkal ilani qura[du*
« Toi, héraut des dieux, guerrier,

14. *kî* (1) *la tamtalik va abubu*
comme non tu ne t'es pas maîtrisé aussi la trombe
taš[kun
tu as fait.

15. *bel 'hite emid 'hitašu bel qillati*
Le pêcheur charge de son péché, le blasphémateur
emid qillatsu
charge de son blasphème.

(1) La répétition de *ki ki*, que porte la tablette originale, parait ici une simple faute du scribe.

16. *rumme* *ai* *ibbatik* *šudutu*
Aies pour bon plaisir, jamais il ne sera enfreint, la foi
ai . . . . .
jamai . . . . .

17. *ammaku* *taškunu* *abuba* *nešu*
Au lieu que tu fasses une trombe, les lions
litbavva *niši* *liça'h'hir*
qu'ils surviennent et les hommes qu'ils réduisent!

18. *ommaku* *taskunu* *abuba* *barbaru*
au lieu que tu fasses une trombe, les hyènes
litbavva *niši* *liça'h'hir*
qu'elles surviennent et les hommes qu'elles réduisent!

19. *ammaku* *taškunu* *abuba* *'huša'h'hu*
au lieu que tu fasses une trombe, la famine
liššakin *va* *mâta* *liš* . . . .
qu'elle soit et la surface de la terre qu'elle . . .!

20. *ammaku* *taškunu* *abuba* *Dibbarra*
au lieu que tu fasses une trombe, que Dibbarra
litbavva *niši* *liš* . . . .
survienne et les hommes qu'il . . .!

21. *anaku* *ul* *aptâ* *piriçti* *ilani*
moi, non j'ai découvert la décision des dieux
rabuti
grands;

22. *Atra'hasis* *šunata* *yušaprišuvva* *piriçti*
'Hasisatra un songe a interprété et la décision
ilani *išme*
des dieux a compris. »

23. *eninna* *va* *milikšu* *milku* *ilamma* *Beluv*
Voici que aussi son conseil fut arrêté monta Bel
ana *libbi* *elippi*
à l'intérieur du vaisseau.

24. *içbat qatiya va yultelanni yâši*
il prit ma main et il me fit lever moi;

25. *yušteli yuštaqmiç zinništi idiya*
il fit lever, il fit se réunir ma femme à côté de moi.

26. *ilput putni va izzaz ana*
Il tourna autour de nous et se tint fixe; vers
qašrinni iqarrabannaši
notre groupe il s'approcha de nous:

27. *ina pana 'Hasisatra ameluturra*
« Auparavant 'Hasisatra (était) humanité périssable et

28. *eninna va 'Hasisatra u zinništušu lû evû*
voici que aussi 'Hasisatra et sa femme pour vivre
kima ilani naši va
comme les dieux sont enlevés et

29. *lû ašib va 'Hasisatra rûqi ina pî*
habitera aussi 'Hasisatra au loin à l'embouchure
na'ri
des fleuves. »

30. *ilquinni va ina rûqi ina pî*
Ils me prirent et dans un lieu reculé à l'embouchure
na'ri yuštešibuinni
des fleuves ils me firent résider. »

FIN DES APPENDICES

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES.

ÉTUDE COMPARATIVE DU RÉCIT BIBLIQUE

ET DES TRADITIONS PARALLÈLES.

CHAPITRE Ier. — LA CRÉATION DE L'HOMME.

CHAPITRE II. — LE PREMIER PÉCHÉ.

CHAPITRE III. — LES KÊROUBÎM ET LE GLAIVE TOURNOYANT.

CHAPITRE IV. — LE FRATRICIDE ET LA FONDATION DE LA PREMIÈRE VILLE.

CHAPITRE V. — LES SCHÊTHITES ET LES QAÎNITES.

CHAPITRE VI. — LES DIX PATRIARCHES ANTÉDILUVIENS.

CHAPITRE VII. — LES ENFANTS DE DIEU ET LES FILLES DES HOMMES.

CHAPITRE VIII. — LE DÉLUGE

APPENDICES.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

LES

ORIGINES DE L'HISTOIRE

D'APRÈS LA BIBLE

ET LES TRADITIONS DES PEUPLES ORIENTAUX

PAR

FRANÇOIS LENORMANT

Professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale

DE LA CRÉATION DE L'HOMME AU DÉLUGE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

MAISONNEUVE & Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, quai Voltaire, 25

1880

OUVRAGES DE M. F. LENORMANT

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS.

Étude sur quelques parties des Syllabaires cunéiformes. Essai de philologie accadienne et assyrienne. *Paris*, 1876, in-8, br.......................... 18 fr.

Les Syllabaires cunéiformes. Édition critique classée pour la première fois méthodiquement, et précédée d'une introduction sur la nature de ces documents. *Paris*, 1877, in-8, br.................................... 18 fr.

Les dieux de Babylone et de l'Assyrie. *Paris*, 1877, in-8, br.................................... 1 fr. 50

Lettres Assyriologiques et Épigraphiques sur l'histoire et les antiquités de l'Asie antérieure. *Paris*, 1872, in-4, br. Deuxième volume............ 20 fr.

Lettres Assyriologiques. *Deuxième série :* ÉTUDES ACCADIENNES. *Paris,* 1873-80, 6 vol. in-4, br......... 57 fr. 50

Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés. *Paris* 1873-75, 3 fasc. in-4, br. 15 fr.

Les principes de comparaison de l'accadien et des langues touraniennes. *Paris*, 1875, in-8, br. 1 fr. 50

Frammento di statua di uno dei pastori di Egitto. *Roma*, 1877, in-8, br., fig.......................... 2 fr.

La monnaie dans l'antiquité. *Paris*, 1878-79, 3 vol. in-8, br.................................... 22 fr. 50

Études cunéiformes. *Paris*, 1878-79, 4 fascicules in-8, br.................................... 11 fr. 50
